

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O DILEMA DO CETICISMO CRISTÃO:
Ceticismo e Religião em Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer

Flavio Fontenelle Loque

Belo Horizonte
2008

Flavio Fontenelle Loque

***O DILEMA DO CETICISMO CRISTÃO:
Ceticismo e Religião em Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer***

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte
2008

100 Loque, Flavio Fontenelle
L864d O dilema do ceticismo cristão [manuscrito]: ceticismo e
2008 religião em Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer/ Flavio
Fontenelle Loque. – 2008.

242 f.

Orientador: José Raimundo Maia Neto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Montaigne, Michel de, 1533-1592 2. Charron, Pierre, 1541-
1603 3. La Mothe Le Vayer, François, 1588-1672 4. Filosofia –
Teses. 5. Ceticismo - Teses I. Maia Neto, José Raimundo II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas III. Título

FOLHA DE APROVAÇÃO

AGRADECIMENTOS

Durante todo o tempo dedicado à escrita da dissertação, sempre trabalhei com muito prazer, a despeito de momentos de forte angústia. Agora, porém, tendo chegado ao fim da caminhada, vejo-me frente ao melhor momento, à grata tarefa de agradecer a quem, pelo silêncio ou palavras, acompanhou-me os passos.

Para além de qualquer formalidade, agradeço profunda e cordialmente ao professor Zé Raimundo, que desde o segundo período de minha graduação dedica-me parte de seu tempo e atenção. Sinto e sei que esses anos todos foram fundamentais para mim pelo que aprendi, mas de modo especial pela confiança que me foi depositada. Vejo hoje que, em não raros momentos, os desafios que me foram postos e os convites audaciosos que nunca recusei revelavam uma crença em mim, minha capacidade e esforço, de que eu próprio muitas vezes duvidei. Arrisco-me a dizer que tão importante quanto tudo que aprendi é a percepção de que a filosofia parece realmente ser meu lugar, embora eu infelizmente não saiba se conseguirei fazer dela minha profissão. Devo confessar ainda que me sinto bastante contente em ver que cuidado e polidez, simplicidade e excelência podem com naturalidade reunir-se numa só pessoa. Se um dia tornar-me um acadêmico, certamente terei um excepcional exemplo no qual me inspirar.

Sem a menor sombra de dúvida, não posso deixar de expressar minha gratidão ao PET, hoje Programa de Educação Tutorial, outrora Programa Especial de Treinamento, pelo aprendizado inestimável, pelas oportunidades, lugares e pessoas (tantas!) que conheci. Em especial, Anita, Brunão, Gláucia e Carol, dos tempos da administração, além de Joca, Coringa, Diga e Daniel aqui da filos. Saúdo também o Berner e o Juanito, pelo exemplo de vivacidade, e a Alline, pela delicadeza. À Lívia Guimarães, tutora extraordinária e livre, peço minha benção.

Reconheço com afeição o valor do precioso convite para uma estadia na École Pratique des Hautes Études e o acolhimento gentil no Institut Bossuet por parte do prof. J.-R. Armogathe. Não fosse essa chance de valer-me do magnífico acervo da Biblioteca Nacional da França (livros, microfilmes e microfichas), muito do que fiz não poderia ter sido realizado. Ao M. Armogathe devo também a constatação cabal de que a vida acadêmica pode ser alegre e fraterna.

Agradeço ao Jim Hankinson a instigante orientação durante todo o meu intercâmbio na University of Texas at Austin. Não fosse essa oportunidade, minhas descobertas e entusiasmos com a medicina antiga talvez sequer existissem.

Meu reconhecimento à Telma Bichal, parecerista “anônima” de meu projeto definitivo, cuja ausência em razão do pós-doutorado se fez sentir. Meu reconhecimento também à Capes, sem cuja bolsa não teria me dedicado à pós, e à Andréia e Edilma, sempre prestativas. De modo semelhante, agradeço ao Juninho e, em seu nome, a todo o pessoal do xerox pela paciência e prontidão com o “frente e verso, por favor”.

Ainda em tempo, agradeço a todos os professores do departamento de que tive a chance de ser aluno. Seja pela presença construtiva de alguns, seja pela neutralidade insípida de outros, penso que minha formação se enriqueceu. Em especial, quero me lembrar da Iracema, do Fernando e do Newton.

Pelo convívio e cordialidade, saúdo meus colegas de classe e faculdade, particularmente Alta, Karina, Kico, Túlio, Felipe e Sérgio, além do Hélio, Luiz, Loraine e Rogério. Com enorme entusiasmo, destaco alguns amigos muito importantes, os quais terão sempre um lugar especial na memória: George, Robertina, Carol, Davi e Luiz Felipe, assim como Marília e Rodrigo do Uirapuru.

Agradeço ao Hélio, ao Willian e à Loraine a leitura e comentários do primeiro capítulo. Ao Bolzani devo a possibilidade de ter lido um dos artigos da Striker (que chegou por sedex numa velocidade ímpar...) assim como ao Luiz Eva o de ter tido acesso ao da Limbrick sobre o pirronismo de Montaigne. Obrigado também à Anita, que me enviou um do Glucker.

Por fim, ressalto que algumas pessoas fundamentais ao longo dessa caminhada estão de todo ausentes nesses reconhecimentos. Nada poderia ser mais natural. A meus pais, alguns familiares muito queridos e amigos de fora da universidade devo absolutamente mais que agradecimentos.

PS: Ocorrida a defesa da dissertação, cabe a mim dispor algumas notas ou, mais precisamente, observações preliminares à presente versão, aquela que será tida como definitiva e irá compor o acervo (um tanto empoeirado) da seção de teses da biblioteca.

Em primeiro lugar, convém agradecer, o que faço com satisfação, os professores Plínio Smith e Carlos Drawin pela bela argüição, fruto de leituras cuidadosas e perspicazes. Considero-a realmente enriquecedora uma vez que levantou questões relevantes, muitas das quais, contudo, ausentes desta versão final. Justifico a manutenção de praticamente todo o original por duas razões: primeiramente, por causa da escassez de tempo para esmiuçar detalhes ou aprofundar pontos marginais: a imperiosa necessidade de cumprir (e buscar) outros trabalhos obriga-me a concentrar-me no essencial, o que não há de impedir que eu

retome tal tarefa se me puser a transformar parte da dissertação num artigo. Em segundo lugar, creio fazer jus à argüição precisando melhor o que chamei de “dilema do ceticismo cristão”, a começar pelo reconhecimento da imprecisão da expressão, a qual abandono em nome doutra, mais correta e adequada para a tese que defendo: “ambivalência do ceticismo cristão”. Por motivos exclusivamente burocráticos, entretanto, não pude modificar o título da dissertação para fazê-lo corresponder à nova denominação adotada. Apenas o corpo do texto pôde receber a atualização. Na medida do possível, também busquei clarear o problema referente à contradição do ceticismo cristão, mesmo sabendo que se trata de questão espinhosa, cuja resolução (se é que existe) é tributária do modo como se define o ceticismo. Recebidas as críticas, noto haver pontos na argumentação que poderiam ser adensados assim como outros que poderiam ser acrescentados, mas ao mesmo tempo penso que a tese referente à ambivalência do ceticismo cristão ganharia apenas maior sustentação, permanecendo substancialmente inalterada.

Cabe-me ainda reconhecer que o recente livro do L. Eva, *A Figura do Filósofo*, deveria ter sido melhor explorado, mas não pude me dedicar à sua releitura e estudo. De maneira semelhante, lamento não ter somado à reflexão os recém-lançados *O eu nos Ensaios de Montaigne* de T. Birchal e *Les Scepticismes* de C. Lévy.

*Escurece, e não me seduz
tatear sequer uma lâmpada.
Pois que aprouve ao dia findar,
aceito a noite.*

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO – ABSTRACT – RÉSUMÉ

O objetivo desta dissertação é compreender detalhadamente o modo como o ceticismo da antigüidade foi apropriado pelos modernos na defesa da religião cristã. Por meio do estudo e delimitação dos conceitos-chave das vertentes pirrônica e acadêmica encontrados nas obras de Sexto Empírico e Cícero, verifica-se o papel de cada uma dessas correntes nas filosofias de Montaigne, Charron e Le Vayer. Tal verificação revela a ambigüidade do ceticismo em Montaigne e a coerência da defesa cética da religião feita por Charron, em contraste com a empreendida por Le Vayer, cuja singularidade deve-se à valorização incontestada do conceito pirrônico de equipolência, o qual implica uma ambivalência em sua apologia do cristianismo: se sua argumentação serve para defender o cristianismo, ela também pode servir para defender qualquer outra religião. A consistência da defesa cética da religião requer, portanto, a ênfase sobre o preceito acadêmico segundo o qual algumas representações são mais aceitáveis ou verossímeis que outras, ênfase que explicita a importância da subjetividade na retomada moderna do ceticismo antigo, posto que não se dá em detrimento do preceito pirrônico de acolher os costumes tradicionais.

Palavras-Chave: ceticismo, suspensão do juízo, equipolência, verossimilhança, fé

The aim of this dissertation is to understand in details how ancient skepticism was revived in modern times in order to support Christian religion. Through a study and delimitation of the Pyrrhonian and Academic key-concepts in Sextus and Cicero, the role of both these branches in the philosophy of Montaigne, Charron and Le Vayer is verified. This analysis reveals the ambiguity of Montaigne's skepticism and the coherence of Charron's skeptical defense of faith in contrast with Le Vayer's, whose singularity is due to the clear employment of the Pyrrhonian equipollence, which implies a ambivalence in his apology for Christianity: if his argument serves to support the Christian religion, it also serves to support any other. So the consistency of the skeptical defense of religion requires an emphases in the Academic precept according to which some representations are more acceptable or truthlike than others, emphases that shows the relevance of subjectivity in the modern revival of ancient skepticism, since it does not preclude the Pyrrhonian precept of following traditional customs.

Key-Words: skepticism, suspension of judgement, equipollence, truthlikeness, faith

Le but de ce mémoire c'est comprendre la façon par laquelle le scepticisme ancien a été renouvelé dans la modernité pour défendre la religion chrétienne. Par une étude et délimitation des concepts-clés des pyrrhoniens et académiciens chez Sextus et Cicéron, on vérifie le rôle joué par les deux courants chez Montaigne, Charron et Le Vayer. L'analyse montre l'ambigüité du scepticisme chez Montaigne et la cohérence de l'apologie de Charron, différemment de celle de Le Vayer. Sa singularité est due à l'emploi incontestable du concept pyrrhonien d'« isosthénie » ou « force égale », qui conduit à une ambivalence dans son apologie du Christianisme, à savoir : si son discours sert à défendre la religion chrétienne, elle sert quand même à défendre n'importe quelle autre. Donc la consistence de la défense sceptique de la religion requiert un accent de la notion académique selon laquelle quelques avis sont plus acceptables ou vraisemblables que d'autres, accent qui montre l'importance de la subjectivité dans la renaissance du scepticisme ancien dans la modernité, surtout parce que il ne choque pas la recommandation pyrrhonienne de suivre les coutumes et mœurs de la tradition.

Mots clés : scepticisme, suspension du jugement, isosthénie, vraisemblance, foi

LISTA DE ABREVIATURAS

- Acad.: Cícero *Academica*
 Bibliot.: Fócio *Biblioteca*
 Br: indica a ordenação feita por L. Brunschvicg dos *Pensamentos* de Pascal
 Contra Acad.: Agostinho *Contra Acadêmicos*
 Contra Col.: Plutarco *Contra Colotes*
 DD: La Mothe Le Vayer *De la Divinité* dos *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*
 De Fin.: Cícero *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*
 Dev.: Cícero *Dos Deveres*
 Div.: Cícero *Sobre a Adivinhação*
 DHC: Bayle *Dictionnaire Historique et Critique*
 DIL: La Mothe Le Vayer *De l'ignorance louable* dos *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*
 DL: Diógenes Laércio *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*
 DO: La Mothe Le Vayer *De l'opiniastreté* dos *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*
 DPS: La Mothe Le Vayer *De la Philosophie Sceptique* dos *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*
 DS: Charron *De la Sagesse*
 DSM: La Mothe Le Vayer *Discours Sceptique sur la Musique*
 DUS: La Mothe Le Vayer *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences*
 Esb. Emp.: Galeno *Esboços do Empirismo*
 HA: La Mothe Le Vayer *Homilies Académiques*
 HR: La Mothe Le Vayer *Hexameron Rustique*
 IM: La Mothe Le Vayer *Petit Discours Chrétien sur L'Immortalité de L'Âme*
 La: indica a ordenação feita por L. Lafuma dos *Pensamentos* de Pascal
 LS: Long, A., Sedley, D. *The Hellenistic Philosophers*
 M: Sexto Empírico *Adversus Mathematicos*
 ND: Cícero *Sobre a Natureza dos Deuses*
 NSC: La Mothe Le Vayer *Petit Traité Sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun*
 PC: La Mothe Le Vayer *Prose Chagrine*
 PH: Sexto Empírico *Esboços do Pirronismo*
 PT: Charron *Petit Traité de la Sagesse*
 PV: indica a paginação da edição de Pierre Villey dos *Ensaaios* de Montaigne
 RA: indica a paginação da tradução de Rosemary Abílio dos *Ensaaios* de Montaigne
 SG: Tomás de Aquino *Súmula Contra os Gentios*
 Seit. Inic.: Galeno *Sobre as Seitas para Iniciantes*
 SS: La Mothe Le Vayer *Soliloques Sceptiques*
 Tusc.: Cícero *Disputas Tusculanas*
 TV: Charron *Trois Veritez*
 VP: La Mothe Le Vayer *De la Vertu des Païens*

SUMÁRIO

Introdução Geral.....	11
-----------------------	----

I. Antigüidade

Capítulo 1: Ceticismos Antigos

1.I: Introdução.....	17
1.II: Ceticismo Pirrônico.....	23
1. III: Ceticismo Acadêmico.....	40
1. IV: Os Céticos e os Deuses.....	57

II. Modernidade

Capítulo 2: Ceticismo Moderno: Michel de Montaigne e Pierre Charron

2. I: Introdução.....	66
2. II: Michel de Montaigne.....	72
2. III: Pierre Charron.....	109
2. IV: Breve Cronologia da Retomada do Ceticismo: Obras, Episódios e Datas.....	137

Capítulo 3: La Mothe Le Vayer e a Ambivalência do Ceticismo Cristão

3. I: Introdução.....	141
3. II: Sobre a Imortalidade da Alma e a Virtude dos Pagãos: Provar e Circuncidar.....	149
3. III: <i>Diálogo sobre o tema da Divindade</i>	161
Conclusão.....	179
Referências Bibliográficas.....	186

III. Anexos

Anexo A: Tradução da Dedicatória-Prefácio de G. Hervet a sua tradução do <i>Adversus Mathematicos</i>	198
Anexo B: Tabela comparativa dos aspectos da sabedoria charroniana.....	201
Anexo C: Bibliografia Completa e Datação da Obra de La Mothe Le Vayer.....	203
Anexo D: Tradução do <i>Diálogo Sobre o Tema da Divindade</i>	208

INTRODUÇÃO GERAL

Dentre as várias caricaturas do ceticismo, uma das mais recorrentes é aquela segundo a qual o cético, para fazer jus a sua filosofia, deveria confinar-se num eterno silêncio. Afinal, como poderia se valer de qualquer discurso se ele mesmo seria capaz de erigir e defender um outro, exatamente contrário? Lançando dúvidas sobre todas as coisas, não deveria enfim calar-se ou até paralisar-se completamente? O ceticismo, assim se pensa, tende a aniquilar a fala e também a própria vida, cuja manutenção requereria certezas, nem que fossem as mais mesquinhas e quotidianas, como a de que o pão alimenta ou a água mata a sede. Exageradas, essas não são, contudo, invectivas destituídas de significado, mas elas, muito antes de se constituírem em verdadeiras objeções ao ceticismo, são pertinentes sobretudo por revelar o quanto a compreensão da filosofia está entranhada de pressupostos dogmáticos.

Os filósofos da Antigüidade que lograram criar o ceticismo jamais supuseram que ele representaria qualquer risco à vida. Aliás, para se lhes fazer justiça, é preciso reconhecer que desde de Pirro de Élis (c.360-275) e Timão de Flionte (c.315-225), passando por Enesidemo de Cnossos (c.100-40) e Sexto Empírico (c.150-250), considerados os maiores representantes do pirronismo, a ausência de perturbação ou a felicidade sempre esteve atrelada à suspensão do juízo, isto é, dizendo de modo livre, à constatação de que a verdade ainda não foi alcançada e que os seres humanos não possuem qualquer crença que se possa com segurança designar como verdadeira. Os representantes do ceticismo acadêmico, Arcesilau de Pitane (c.315-241), Carnéades de Cirene (c.213-129) e seu discípulo Clitômaco de Cartago (c.175-110), cujo conhecimento deve-se em grande medida a Marco Túlio Cícero (106-43), se não falam propriamente em felicidade como os pirrônicos, sustentam, também em confronto com os dogmáticos, que a sabedoria reside na total recusa do erro, o que equivale a dizer que, não se conseguindo encontrar um critério de verdade, são os céticos os filósofos mais sábios. Enganam-se, portanto, os dogmáticos que pretendem fundamentar o discurso e a vida sobre

pretensas verdades: se efetivamente existem, parecem ainda não ter sido encontradas e por isso não podem alicerçar o que quer que seja. Fosse elas imprescindíveis, aí sim o discurso e a vida encontrariam seu termo. Os céuticos antigos, pirrônicos ou acadêmicos, propõem uma filosofia que não apenas prescinde da posse da verdade, mas que considera, de maneira desafiadora, que a boa vida necessita da demolição das crenças ou opiniões que se supõem verazes. Falando mais uma vez de modo livre, os céuticos sustentam que a vida basta a si mesma e que só é bem vivida quando alforriada da presunção dogmática, eterna fonte de perturbação.

O silêncio ou a total paralisia não decorrem de tal postura e isso acontece porque os céuticos não alvejam os sentidos ou a razão como seus inimigos. Ao empreender a crítica às filosofias dogmáticas, nada mais se quer a não ser apontar o quão infundada elas são. Na realidade, mira-se somente a arrogância de se possuir a verdade, a pretensão de se estabelecer um critério para discernir verdadeiro e falso, e resguarda-se um uso não-dogmático das faculdades humanas. A crítica céutica inviabiliza apenas o discurso que presume desvelar o ser, atingir a essência das coisas, discurso ao qual, como os modernos enfatizam, muitas vezes se irmana a intolerância ou opiniaticidade. Assim, em outras palavras, pode-se asseverar que a recusa dos céuticos recai sobre a presunção demonstrativa e que o discurso versando sobre as aparências ou verossimilhanças jamais é objeto de ataque.¹ O ponto a ressaltar a esse respeito é que pirrônicos e acadêmicos diferenciam-se quanto ao uso não-dogmático da racionalidade. Os pirrônicos, em tudo que concerne a filosofia, consideram ser possível opor a qualquer enunciado ou argumento outro equivalente, configurando-se sempre a equipolência, base para a suspensão do juízo. Para eles, como se verá adiante, o uso legítimo da racionalidade, que lhes permite desfrutar das artes e até mesmo elaborar teorias, parece residir exemplarmente no

¹ “Para nós [céuticos], que questionamos a pretensão apofântica do discurso, que fomos levados à *epokhé* por esse questionamento, o discurso é mera expressão de nossa experiência, ele diz o seu conteúdo, conta o que aparece. (...) Não postulamos, assim, nenhuma misteriosa relação de correspondência entre as palavras e as coisas, nem entendemos que a linguagem tenha um poder qualquer de instaurar o que quer que seja, nem lhe reconhecemos uma qualquer espessura que coubesse à filosofia penetrar.” (Porchat, 2007:126)

emprego dos signos rememorativos, que vinculam dois ou mais eventos a partir da percepção sensível de conjunções constantes. Já os acadêmicos assumem que, mesmo no que tange à filosofia, é possível haver posições mais críveis que outras, não sendo a equipolência um resultado incontornável da crítica aos dogmáticos. A suspensão do juízo pode muito bem decorrer da ausência de um critério de verdade sem que isso signifique que toda posição encontre outra contrária de igual peso. Por conseguinte, é-lhes possível hierarquizar diferentes proposições ou raciocínios já que, para empregar termos que serão esclarecidos adiante, o fato de a verdade não ter sido descoberta e de as coisas, portanto, serem desconhecidas em sua real natureza não implica que todas as posições que almejam delas dar conta sejam incertas, igualmente convincentes. Algumas podem sim ser mais críveis, mais comprovadas que outras, ainda que permaneçam todas indemonstradas.

Na Modernidade, quando o ceticismo ganha relevo entre os eruditos, ambos os traços supra-citados (a suficiência da filosofia cética para o bem viver e o confronto ente demonstrar e provar) serão trabalhados pelos autores que se valem de Cícero e Sexto para defender a religião cristã. Michel de Montaigne (1533-1592), marco crucial na retomada do ceticismo, critica na *Apologia de Raymond Sebond* o teólogo espanhol que dá título a seu ensaio por pretender demonstrar verdadeiros (*vérifier*) todos os dogmas do cristianismo, algo que nem Tomás de Aquino havia considerado possível (Cf. SG: cap.V). Pierre Charron (1541-1603) e François de La Mothe Le Vayer (1588-1672)², os outros dois modernos aqui estudados, encaminham-se na esteira da filosofia montaigneana, na recusa de que verdades possam ser demonstradas, malgrado apresentem singularidades que a seu tempo serão destacadas. Em termos gerais, convém dizer agora apenas que em todos os três há uma enorme tensão no que se refere à moralidade e ao apelo à religião porquanto muitas vezes Montaigne, Charron e Le Vayer tendem à suficiência da moralidade ou, de modo mais

² Segundo alguns comentadores como, por exemplo, E. Tisserand (Cf. Le Vayer, 1922: cronologia) e Kerviler (1879: 13 n.3), La Mothe Le Vayer teria nascido em 1583.

específico, parecem confluír em prol de uma moralidade que prescindir da religião para o alcance do bem viver, o que não passou despercebido a autores mais fervorosos. A diátribe de Blaise Pascal (1623-1662) voltada contra Montaigne poderia muito bem ser estendida aos outros dois filósofos: “Ele inspira uma despreocupação com a salvação, sem temor e sem arrependimento.” (La 680, Br 63).

O alvo sobre o qual este trabalho se concentra, porém, não versa exatamente sobre a suficiência da moralidade,³ mas sobre o problema da relação entre suspensão do juízo e opção religiosa. O sentido e a justificativa desse problema radicam no fato de que os três modernos aqui estudados consideram que o ceticismo é compatível com a religião e, muito mais do que isso, é um preâmbulo à fé. Dessa maneira, cabe-lhes explicar como ou sob que perspectiva a dúvida pode (I) ser harmonizada com a fé e (II) servir de introdução ao cristianismo. Afinal de contas, se consideram que deus seja transcendente e, como tal, incapaz de ter sua existência racionalmente demonstrada, como pretende René Descartes (1596-1650), de que maneira pode a filosofia contribuir para o acolhimento de uma determinada religião? Dado que, como bons cétricos, Montaigne, Charron e Le Vayer pensam não haver demonstração que possa fundamentar escolhas e decisões, como ainda assim seria possível calcar sobre a suspensão do juízo a opção religiosa? É claro que para a elucidação desse problema é essencial remontar aos antigos cétricos e compreender em detalhe a filosofia por eles proposta, posto residir aí conceitos muito relevantes que, a partir das publicações e traduções renascentistas dos autores da Antigüidade, puseram-se ao alcance dos modernos. Não deve surpreender, portanto, que o primeiro capítulo concentre-se nas obras de Cícero e Sexto. Em seguida, como não poderia deixar de ser, são estudadas as filosofias de Montaigne e Charron para, no terceiro e último capítulo, ser analisada a de Le Vayer e o que aqui se chamará de ambivalência do ceticismo cristão.

³ A esse respeito, ver Maia Neto (1995).

Classicamente, a filosofia desses três autores é denominada fideísta,⁴ embora nenhum deles tenha se designado de tal modo. A utilização desse vocábulo nos estudos de história da filosofia moderna, contudo, é bastante freqüente, razão pela qual é preciso esclarecer seu significado, que pode se estender por um amplo espectro. Como se verá adiante, uma maneira menos anacrônica de congregá-los sob uma mesma designação e faz por meio da classificação que Le Vayer dá a sua filosofia – ceticismo cristão – e por isso serão poucas as ocorrências de ‘fideísmo’ e seus cognatos ao longo deste trabalho. De qualquer modo, o sentido subjacente a ambas as expressões permanecerá o mesmo, essencialmente o seguinte: “a visão de que a verdade em religião está, em última instância, baseada na fé em vez do raciocínio ou evidência.”⁵ Trata-se de uma definição bem ampla, cujo valor está precisamente na capacidade de permitir vislumbrar, o que se fará a seguir, as nuances e implicações do uso apologético dos ceticismos pirrônico e acadêmico.⁶ Como dito anteriormente, a despeito da transcendência da verdade religiosa, Montaigne, Charron e Le Vayer consideram que a filosofia, subentendendo-se aí o ceticismo, tem uma dimensão propedêutica à religião. Como isso se dá, porém, se a verdade depende única e exclusivamente da fé? Que papel resta à razão desempenhar quando destituída de seu poder demonstrativo? E por que, enfim, valer-se do ceticismo para defender uma religião em particular, a cristã, se há inúmeras outras no mundo que também se pretendem verazes e superiores à racionalidade?

⁴ O termo ‘fideísmo’ é empregado pela primeira vez apenas no século XIX, por L. Bautain, em seu *Philosophie Du Christianisme*, cuja primeira edição data de 1835 (Cf. Brahami, 2001a:88) de modo que, evidentemente, nenhum autor dos séculos XVI ou XVII utilizou-o para designar sua própria filosofia.

⁵ Essa definição é fornecida por Popkin (1967:201): “Fideism is the view that truth in religion is ultimately based on faith rather than on reasoning or evidence.”

⁶ Em sua *História do Ceticismo*, Popkin (2003) novamente define fideísmo, mas aí apresenta uma delimitação inadequada para os fins do presente trabalho. Ao dizer que o “fideísmo recobre um grupo de possíveis visões que se estendem (1) da fé cega, que nega à razão qualquer capacidade para alcançar a verdade ou torná-la plausível e que baseia toda certeza numa adesão completa e inquestionável a algumas verdades reveladas ou aceitas (2) àquela que torna a fé anterior à razão” (p.XXI), marcam-se talvez os dois grandes modos de compreendê-lo, mas a primeira delas, que seria a mais adequada para descrever as filosofias de Montaigne, Charron e Le Vayer, coloca em patamar de igualdade a impossibilidade de se alcançar a verdade e de torná-la plausível, como se não fosse possível uma apologia acadêmica (ancorada na noção de provável, verossímil ou plausível) da religião, tal qual faz Charron. Os detalhes a esse respeito encontram-se, evidentemente, no corpo do presente trabalho. Para uma análise crítica do fideísmo, particularmente dos chamados conformista e evangélico, ver Penelhum (1983).

Ainda a título introdutório, convém lembrar que o fideísmo se consolida num período de intensos debates religiosos no qual mudanças culturais, como a chegada dos europeus ao Novo Mundo e a formulação do heliocentrismo, também se faziam presentes e talvez tenham sido um importante fator para que Montaigne, Charron e Le Vayer tenham proposto que não apenas a verdade religiosa, mas qualquer verdade mantém-se fora do alcance humano. Nos séculos subseqüentes,⁷ essa posição teológica será contestada pela própria Igreja, que reafirmará, recordando Tomás de Aquino (Cf. SG: cap.III), o poder de a razão por si só chegar a algumas verdades, como a existência divina. Como se vê, o ceticismo, filosofia naturalmente polêmica, não poderia deixar de gerar novas controvérsias quando empregado como instrumento apologético, pois, afinal, duvidando de todas as coisas, por que deve o cético acolher a fé?⁸ De que maneira, enfim, pode a suspensão do juízo advogar a existência de deus e, mais especificamente, uma religião em particular? Tal é o problema cujo estudo se inicia.

⁷ No mínimo desde 1870, quando o concílio do Vaticano ratifica que a razão humana pode por suas próprias forças chegar a verdades (Cf. Grenier, 1949:1509).

⁸ Acerca da relação entre ceticismo, ateísmo e racionalismo, ver Maia Neto (1995b) e o debate entre Verdan (1973, 1979) e Caujolle-Zaslavsky (1977), para quem fideísmo desemboca na libertinagem erudita e no Iluminismo.

CAPÍTULO I

CETICISMOS ANTIGOS

1.1. Introdução:

Convencionalmente, o ceticismo na antigüidade é dividido em duas grandes vertentes: acadêmica e pirrônica. Essa divisão, tomada em sua generalidade, é verdadeira, mas, quando se tem em mente os detalhes, oblitera a problemática relativa à possível influência de Pirro sobre Arcesilau⁹ e sobretudo a diversidade de conteúdos de cunho cético presente em autores anteriores ao período no qual localiza-se tradicionalmente o nascimento do ceticismo.¹⁰ Dada essa diversidade, a genealogia da filosofia cética não é nada fácil de estabelecer e por isso uma divisão estanque em duas grandes vertentes, normalmente capitaneadas por Pirro e Sócrates, tende a obscurecer influências que poderiam de algum modo ter contribuído para o seu surgimento. Com efeito, mesmo colocando à parte os problemas relativos à transmissão textual, cuja relevância é indiscutível para a abordagem da gênese de qualquer filosofia antiga, resta ainda no que tange ao surgimento do ceticismo uma dificuldade de grandeza maior que reside no fato de a história ter-lhe associado elementos que, genuinamente céticos ou não, foram elaborados pelo pensamento grego desde o período arcaico. Poetas, tragediógrafos, filósofos e fisiólogos, médicos e sábios foram reunidos num grande grupo heterogêneo cujos membros, por vezes considerados precursores da filosofia cética, podem, como acusa Luculo (Acad. II 13-15),¹¹ ter sido evocados por céticos posteriores apenas em razão de sua autoridade e poder legitimador. Quando se busca tratar das origens do ceticismo antigo, um conjunto de alusões de difícil interpretação é, em verdade, tudo o que se tem, seja, por exemplo, em Cícero quando trata de Arcesilau (Acad. I 44), seja em Diógenes Laércio abordando Pirro (DL IX 67-73).

⁹ Cf. DL IV 33; PH I 234; LS 68 F.

¹⁰ Para um estudo conceitual dos pré-socráticos, suas doutrinas e possíveis similaridades com o ceticismo, ver Hankinson (1995).

¹¹ Ver também Plutarco (Contra Col. 1121F-1122A).

Tais alusões, no entanto, permitem ao menos interpretações que, embora hipotéticas, tornam-se valorosas na medida em que, por contraste, elucidam características precípua do ceticismo elaborado por acadêmicos e pirrônicos, as chamadas duas grandes vertentes, e contribuem para a compreensão do que normalmente se denomina ceticismo moderno. Dentre essas alusões, que congregam personagens tão díspares quanto Arquíloco, Anaxágoras, Parmênides, Hipócrates e os autores das máximas atribuídas aos Sete Sábios, para citar apenas alguns, destacam-se as referências a Homero encontradas na *vita pyrrhonis*.

“Como uma geração de folhas, assim é a geração dos homens” (*Ilíada* VI v.146). Cantada por Homero, a fragilidade da vida humana é o mote do símile das folhas que o vento faz tombar e que os ares da primavera fazem renascer. A vida humana é frágil tal qual folhas e, como Pirro gostava de conjecturar (DL IX 67), tal qual a vida de insetos e outros pequenos animais: um sopro, a qualquer instante, por suave que seja, pode lançá-la ao chão. Marca da condição humana, a morte apresenta-se como um fim irredutível que manifesta com clareza a insignificância da geração dos homens frente à existência divina. Se mesmo heróis como Pátroclo, a despeito de sua grandeza, tiveram por sina encontrar a morte (*Ilíada* XXI v.106-7), o que se há de dizer dos outros mortais? E, assim, que valor haverão de possuir as puerilidades e vãos propósitos humanos? Esses versos homéricos, aparentemente contrastantes e mesmo descabidos quando relacionados à filosofia cética, teriam sido, segundo o relato que Diógenes Laércio apresenta sobre Pirro, objeto de grande admiração e contínua recitação (DL IX 67) por parte do filósofo de Élis que Sexto Empírico considera como quem, mais do que qualquer outro, aproximou-se do ceticismo (PH I 7).¹² Outros versos

¹² Pirro também parece ter sido um modelo para os médicos empíricos (Cf. Galeno Esb. Emp. 82), corrente médica com a qual os pirrônicos, dentre os quais o próprio Sexto, como indica seu cognome, apesar do comentário laudatório aos metódicos (PH I 241), parecem ter tido um vínculo estreito. Acerca da relação entre o pirronismo e as escolas médicas helenísticas, ver Edelstein (1987) e, em especial, Frede (1987a).

de mesma estirpe, agora de outros poetas, Arquíloco e Eurípides,¹³ ilustram uma concepção semelhante – a fragilidade humana frente aos deuses e a inconsistência de desejos e pensamentos humanos – e revelam que a constatação da precariedade do ser humano pode ter contribuído para o nascimento do ceticismo. Os homens, seres precários, periclitantes talvez, estariam afastados de qualquer possibilidade de possuir a verdade que, para parafrasear a sentença de Demócrito presente em Diógenes Laércio (DL IX 72),¹⁴ encontrar-se-ia no abismo que os separa da plenitude divina. A contingência da vida humana, vida tão débil quanto a das folhas expostas ao vento, impossibilitaria o alcance da verdade de modo que, ainda a julgar pelo relato de Diógenes Laércio, Homero teria sido ele próprio o fundador do ceticismo em razão da pluralidade de posições, nunca expostas dogmaticamente, presentes em seus poemas (DL IX 71). Ao que tudo indica, à constatação da pluralidade de opiniões dos homens vincularam-se as considerações acerca da precariedade da condição humana e, assim, tal pluralidade presumivelmente foi explicada pela incapacidade humana de encontrar a verdade: os homens são frágeis, seu saber é nulo, suas opiniões, portanto, instáveis. Se aí existe algum ceticismo, ele certamente é distinto daquele que filósofos posteriores, dentre os quais talvez mesmo Pirro, iriam construir. Esse ceticismo ao qual as obscuras fontes de Diógenes Laércio aludem e que aos olhos de acadêmicos e pirrônicos jamais poderia ser classificado como tal é uma expressão do que se poderia paradoxalmente denominar *ceticismo dogmático* porquanto fundamenta-se numa opinião ou crença ou, para dizer de outro modo, porquanto a propalada impossibilidade do conhecimento assenta-se sobre um *dogma*: neste caso, a fragilidade da vida humana e a nulidade dos desejos e pensamentos dos homens frente à exuberância dos deuses, eternos e sábios.

¹³ Arquíloco: “A alma dos homens, Glauco, filho de Leptine, é como o dia efêmero que Zeus lhes manda.” Eurípides: “Por que dizer, Zeus, que os míseros mortais pensam? Dependemos de ti e fazemos todas as tuas vontades.” Ambas as citações encontram-se em DL IX 71.

¹⁴ O célebre mote de Demócrito, ἐν βυτῶν ἡ(α) ἡεῖα, é também citado por Cícero em Acad. I 44, II 32.

Escolhidas em meio a alusões a vários outros personagens, as referências a Homero, ratificadas por aquelas a Arquíloco e Eurípides, destacam-se por sua concepção antropológica que, por pensar o humano diminuído pela comparação com os deuses, engendra uma conclusão negativa no que tange à possibilidade de conhecimento. Tal ceticismo dogmático, a bem dizer *ceticismo antropto-teocêntrico*, está bem distante de poder ser identificado ao fragmento de Timão de Flionte (LS 1 F), excerto extraído da *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesaréia (265-339) que contém a versão mais genuína (ou, talvez, menos inautêntica) do que teria sido a filosofia de Pirro. A distância que os separa, porém, não significa que o ceticismo expresso nesse fragmento seja menos dogmático.¹⁵ No relato de Timão sobre a filosofia de seu mestre parece também haver uma afirmação positiva, agora não mais acerca do humano, mas do mundo: todas as coisas são igualmente indiferentes, incomensuráveis e inarbitráveis de maneira que, assim sendo, o conhecimento é inalcançável. A impossibilidade do conhecimento decorre, nesse fragmento, de uma consideração ontológica que interdita à razão e aos sentidos a competência de captar as coisas tais como são, dada a incomensurabilidade da realidade. A razão e os sentidos não são limitados devido à brevidade da vida humana e à sua pequenez perante o divino, mas devido à própria estrutura do real, refratário a qualquer apreensão. A filosofia de Pirro, segundo o relato de seu célebre discípulo-poeta, parece ser, por conseguinte, apenas uma outra expressão de ceticismo dogmático, que, na ausência de melhor designação, pode-se chamar *ceticismo ontológico*.¹⁶

¹⁵ Como não poderia deixar de ser, há inúmeras interpretações divergentes acerca desse fragmento e da filosofia de Pirro, interpretações que não é caso de serem tratadas aqui. Para tanto, ver, por exemplo, Flintoff (1980) e sobretudo Bett (2000).

¹⁶ O ceticismo dogmático, tal como presentemente definido, resume-se ao seguinte: derivar a impossibilidade do conhecimento de uma crença acerca do humano ou do mundo. Como a crença que parece estar contida nos versos de Homero, Arquíloco e Eurípides diz respeito ao humano em sua relação com os deuses, pode-se denominar o ceticismo dogmático que daí decorre de antropto-teocêntrico. Já no caso do fragmento de Timão, a crença diz respeito ao mundo, à inarbitrariedade das coisas, e o ceticismo é ontológico. Essas definições não excluem, porém, outras variedades de ceticismo antropto-teocêntrico e ontológico. Basta citar, como exemplo desse último, a doutrina do fluxo atribuída a Protágoras (PH I 217; Platão *Teeteto* 152A-E) da qual a impossibilidade do conhecimento também decorreria.

Esses dois ceticismos, se assim se puder dizer, são, pois, dogmáticos na medida em que afirmam a impossibilidade do conhecimento como decorrente de uma crença acerca do humano ou do mundo. Tais ceticismos definem-se por assumir uma opinião – característica que os coloca entre os dogmáticos – e, não obstante, por considerar que o conhecimento não é possível – característica que os aproxima dos céticos genuínos. Assim, concordam no que tange à negação do saber, assemelham-se por fundarem-se numa crença e distinguem-se tão somente pelo teor da opinião que sustentam. O ceticismo dogmático é portanto aquele que, detentor de uma crença específica, deriva dela própria a impossibilidade do conhecimento e por isso apresenta a incoerência que Sexto e os pirrônicos haveriam de posteriormente apontar nos acadêmicos: extrair o ceticismo, por ora entendido como a impossibilidade de alcançar o conhecimento ou descobrir a verdade, de uma determinada crença. Ora, que maior incoerência pode haver para um dito cético do que negar a possibilidade do conhecimento ao mesmo tempo em que afirma uma posição como sendo verdadeira? Esse pretense cético outra coisa não pode ser senão uma espécie de dogmático negativo (PH I 1-4). A crítica pirrônica aos acadêmicos, como se verá, é injusta, mas, seja como for, é bastante para demonstrar o que, neste momento, é necessário: o cético, se quer fazer-se digno deste nome, não pode assentar seu ceticismo sobre nenhuma crença.

O ceticismo que pirrônicos e acadêmicos formularão, na medida em que busca afastar-se de resquícios antro-po-teológicos e ontológicos, será necessariamente um *ceticismo genuíno* no qual nada, nem sequer a impossibilidade do conhecimento, será afirmado positivamente. A estratégia mais fundamental para sua formulação, estratégia talvez inescapável a menos que se assuma o risco de dogmatizar, está baseada nas afirmações dos filósofos dogmáticos ou, de maneira mais específica, no conflito e na insuficiência dos padrões dogmáticos de racionalidade que se pretendem capazes de descobrir a verdade. Esse ceticismo genuíno, que por justiça deveria ser chamado de *epistemológico* por assentar-se tão somente nas

considerações gnosiológicas formuladas pelas diferentes correntes filosóficas, é muitas vezes chamado de *dialético* com o intuito de realçar sua dimensão polêmica e o fato de o cético jamais comprometer-se com seus argumentos a não ser no exato momento em que os pronuncia no debate com os dogmáticos. Tal ceticismo, claramente contrastante com o dogmático, encontra na antigüidade duas manifestações distintas, as chamadas duas grandes vertentes, e o maior desafio que lhe é proposto é sem dúvida sua famigerada inviabilidade prática ou, em termos mais nítidos, sua suposta aniquilação da vida e do bem viver, tal como as anedotas contadas sobre Pirro muito bem ilustram (DL IX 62-3). Não possuindo nem uma crença sequer, como seria possível agir? A resposta a esse desafio contém talvez a parte mais relevante do que o ceticismo genuíno desenvolveu e justamente aquela na qual se pode vislumbrar com maior clareza as nuances entre acadêmicos e pirrônicos que a modernidade, a seu tempo, iria explicitar.

Pouquíssimo de tudo o que os cétricos antigos pensaram e escreveram chegou à contemporaneidade: doxografia e fragmentos contendo o que teria sido a filosofia de Pirro, alguns trechos dos poemas de Timão, o resumo de Fócio dos *Discursos Pirrônicos* de Enesidemo, os relatos de Diógenes Laércio, o *Contra Colotes* de Plutarco, além das obras de Cícero e Sexto, especialmente os *Academica* e os *Esboços do Pirronismo*, é quase tudo o que foi preservado. Sabe-se que muitos cétricos, dentre os quais Arcesilau e Carnéades, nada escreveram, mas sabe-se também que vários autores e obras, vinculados à tradição do ceticismo, hoje não passam de nomes e títulos sobre os quais pode-se, no máximo, especular.¹⁷ As dificuldades materiais são realmente grandes para o historiador da filosofia que pretende determinar quais teriam sido exatamente as filosofias de, por exemplo, Pirro e Timão. Todavia, para um estudo que pretende avaliar o modo como o ceticismo antigo foi apropriado e alterado por filósofos modernos, as dificuldades materiais tornam-se irrelevantes

¹⁷ Para citar apenas dois exemplos: Agripa, filósofo sobre o qual tudo o que se sabe, graças a Diógenes Laércio (DL IX 88-9), é que foi o autor dos cinco modos (PH I 164-177) e o *Sobre a diferença dos pirrônicos e dos acadêmicos* de Plutarco, citado no catálogo de Lâmprias.

desde que se tenha em mãos os textos a partir dos quais a filosofia dos modernos se fez e que se seja capaz de expor, em seus traços fundamentais, o cabedal que haveria de renascer a partir do século XVI. Ora, em se tratando de ceticismo, as obras fundamentais são certamente as de Cícero e sobretudo Sexto ao passo que os conceitos mais relevantes são, para citar apenas uma amostra do que será abordado logo a seguir, os de suspensão do juízo, equipolência, critério de ação e verossimilhança ou probabilidade.

1.II. Ceticismo Pirrônico:

O princípio (*arkhē*) do pirronismo é a expectativa de alcançar a tranqüilidade (PH I 12). Perturbado pela contradição nas coisas e supondo que para tornar-se tranqüilo deveria ser capaz de distinguir o verdadeiro do falso, o pirrônico originalmente inicia sua investigação (*zētēsis*) com o intuito de determinar quais dentre suas crenças são as verdadeiras. Para sua surpresa, entretanto, a investigação que empreende em busca do discernimento entre verdadeiro e falso culmina num desacordo (*diaphōnia*) entre posições igualmente convincentes que o leva a suspender o juízo e, como que inesperadamente, obter a tranqüilidade. O alcance da *ataraxia*, impulso iniciador de sua caminhada filosófica, pareceu-lhe fortuito (PH I 26)¹⁸ pois, ao contrário do que inicialmente supunha quando pôs-se a investigar, o desejo de tranqüilizar-se se satisfaz por meio da suspensão do juízo e não da descoberta da verdade. É, portanto, em razão do descompasso entre sua suposição original acerca do meio para atingir sua finalidade e o modo como foi efetivamente alcançada que a conquista da *ataraxia* foi dita casual. Imediatamente, porém, o pirrônico se apercebe do engano do pressuposto, dogmático aliás, com que dera início à sua investigação e passa a buscar a equipolência entre argumentos conflitantes que o conduzirá à suspensão e à tranqüilidade.

¹⁸ Acerca da relação entre suspensão do juízo e tranqüilidade, ver Smith (2000), MacPherran (1990), Striker (1990), Margutti (1996), Hankinson (1997).

A busca da tranqüilidade é, como fica evidente, o princípio cronológico do ceticismo pois explica o porquê de o cético iniciar a investigação: encontrando-se perturbado pela anomalia (*anōmalia*) nas coisas, ele visa ao conhecimento esperando que a verdade o apazígue, esperança essa que o surpreenderá como vã já que a almejada tranqüilidade decorrerá da suspensão do juízo. Contudo, além da tranqüilidade em matéria de opiniões, o cético busca também a moderação das afecções no que tange ao inevitável (PH I 25) pois reconhece que pode desfazer-se de todas as opiniões que o perturbam, mas que lhe é humanamente impossível eliminar completamente seus sentimentos e afecções. Desprezando o ideal estóico de *apathia*, almeja apenas que, quando o inevitável o acometer, nenhuma crença lhe aumente o sofrimento: em lugar da insensibilidade, ambiciona a *metriopatheia*. O que lhe cabe, reconhece o pirrônico, é tão somente a moderação das afecções, entendida como uma recusa em intensificá-las, em lhes acrescentar a ênfase desnecessária que decorreria da posse de crenças.¹⁹ Tranqüilidade e moderação das afecções são as finalidades a que o cético se dirige. Portanto, o princípio causal ou cronológico do pirronismo é duplo e a realização de ambas as finalidades depende apenas da suspensão do juízo.

Após descobrir que não é a verdade que lhe propicia a tranqüilidade, o pirrônico apercebe-se de que o pressuposto dogmático com o qual iniciara a investigação deve ser abandonado, sem com isso, entretanto, recusar-se a manter-se na investigação.²⁰ O pirrônico apenas lança por terra o vínculo que supunha existir entre tranqüilidade e verdade e permanece na investigação guiando-se pelo que será o princípio programático de sua filosofia, o princípio por excelência (*arkhē malista*) do pirronismo: “opor a todo argumento um argumento igual” (PH I 12).²¹ Ora, se não é mais a posse da verdade que o conduzirá a seu fim, mas a suspensão do juízo obtida por meio da equipolência, que outro princípio poderia

¹⁹ A crença, como defende Sexto, duplica o sofrimento (PH I 30). Como bem ilustra o exemplo da cirurgia (PH III 236; M XI 159; DL IX 67), o cético padece apenas da afecção, neste caso o corte, ao passo que o dogmático sofre duas vezes: pela intervenção médica e pela crença de que a dor é um mal.

²⁰ Ver Olaso (1988).

²¹ PH I 12: “τοῦπαντι\ ὄγω\ ἴ ὄγον ἰξον ἀ\η\τικεἰςqai.”

guiar a conduta cética a não ser o esforço contínuo de encontrar, para cada argumento apresentado, um outro igualmente convincente? Coerentemente, por conseguinte, o próprio pirronismo é definido como uma “capacidade ou habilidade (*dynamis*) de opor coisas que aparecem e coisas que são pensadas de todos os modos possíveis de maneira que, em razão da equipolência nas coisas e nos argumentos, o cético será conduzido primeiramente à suspensão e, em seguida, à tranqüilidade” (PH I 8).²² A atividade precípua do cético é a oposição de argumentos porque assim é levado à equipolência e, por meio dela, à suspensão, à tranqüilidade e à moderação das afecções. A definição do ceticismo pirrônico nada mais é que a explicitação de seu princípio programático.

Note-se a esse respeito que o cético não visa a refutar (no sentido de demonstrar cabalmente falsa) a opinião do dogmático, porém a exhibir-lhe a precipitação de que fora acometido ao ceder seu assentimento a uma posição a qual se pode opor outra igualmente convincente. A contraposição de argumentos, princípio por excelência do pirronismo, pretende tornar manifesta a insuficiência da argumentação dogmática considerada capaz de fundamentar opiniões e, assim, libertar o dogmático de sua presunção e precipitação.²³ Seu objetivo primordial é, pois, extirpar a arrogância e precipitação a fim de conduzir à suspensão do juízo. A investigação dos pirrônicos e sua polêmica contra os dogmáticos chega sempre a um impasse (*aporia*) do qual não é possível sair e que justamente por isso revela a precariedade da argumentação dogmática.²⁴ Quando, por exemplo, pretende-se determinar a natureza do tempo e os céticos mostram que as posições dogmáticas são incapazes de o fazer,

²² PH I 8: “εστι δε\η9skeptikh\duhamij a\ntiqetikh\fainomehwn te kai\nouomehwn kaq' oi\ondhpote tropon, af' h\j e\jxomega dia\thh e\j toij- a\ntikeimehoij pragmasi kai\nlogoij i\jsoseheian to\me\h prw\ton ei) e\poxh\h, to\de\meta\touto ei) a\jaracian.”

²³ Evidentemente, isso não exclui, vez por outra, a utilização dos termos ‘refutação’ e ‘refutar’ por parte de Sexto. Há que se ressaltar, todavia, que, mesmo quando aparecem, esses termos parecem estar relacionados às noções de presunção e precipitação, verdadeiros objetos da “refutação”, e não à crença em si mesma, que não é “refutada”; “refuta-se”, isto sim, a pretensa *fundamentação da crença* e com ela a arrogância dogmática. Como ilustração, veja-se M IX 331: “...pro\j ellegxon th\j- tw\h dogmatikw\h propetei\h\j.” Ver também a seção IV deste capítulo.

²⁴ Aporética (*a\porhtikh\h*) é, cabe lembrar, uma das apelações do pirronismo (PH I 7) e a maneira pela qual Enesidemo designava os pirrônicos (*Bibliot.* 169B40-1)

a conclusão a qual o pirrônico é conduzido não é a de que todos os argumentos dogmáticos são falsos, mas a de que há um impasse acerca da questão tratada.²⁵ Tal questão é, por conseguinte, irresoluta e sobre ela deve-se suspender o juízo. O impasse e a irresolução são o ápice da investigação pirrônica e denotam o momento no qual o cético depara-se com inúmeros argumentos conflitantes igualmente convincentes dentre os quais não lhe é possível optar por um. As opiniões dos dogmáticos não são, portanto, ditas falsas; o pirrônico somente atesta que, dada a irresolução, não podem todas ser simultaneamente verdadeiras e que, não havendo como optar por uma sem precipitar-se, é preciso reter o assentimento. Explícito o impasse, assentir representa necessariamente uma valorização indevida de alguma das posições em conflito: assentir é precipitar.

O pirrônico, arvorando-se a filantropo, definir-se-á então como um médico detentor de remédios-argumentos com diferentes graus de severidade-convencimento a serem aplicados em conformidade com a arrogância do doente-dogmático (PH III 280). Não possuindo a verdade, o pirrônico não pode refutar categoricamente nem uma crença sequer, dado que tal refutação pressupõe e exige a posse do conhecimento verdadeiro, mas pode – e aqui reside sua especificidade – exibir a irresolução e a fragilidade do fundamento que as sustenta. Essa exibição, pois, outra coisa não é que o estabelecimento da equipolência (*isostheneia*), “da igualdade no que diz respeito à convicção ou não-convicção dos argumentos conflitantes de modo que nenhum se sobressai como sendo mais convincente” (PH I 10).²⁶ É claro que o cético, como a própria analogia com a medicina deixa entrever, reconhece que há argumentos mais ou menos convincentes dos quais lançará mão de acordo com o que lhe exigir o patamar

²⁵ Por exemplo, M x 247: “...kai\apothj ou\iaj toñ xrohon aporhsantej ...”

²⁶ PH I 10: “i\soqheian de\legomen thñ kata\pistin kai\apistian i\sothta, wj mhdeha mhdenoj prokeisqai twñ maxomhwn logwn wj pistoteron.” ‘Convicção’ e ‘mais convincente’ vertem *pistij* e *pistoteroj*, termos etimologicamente cognatos que encontram em Sexto ainda outras formas, das quais há que se destacar *piqanoñ*, tradicionalmente traduzido como ‘provável’, por influência ciceroniana, mas aqui vertido por ‘convincente’. Esse termo, ainda no primeiro livro dos *Esboços*, também é empregado para definir equipolência (PH I 190). Presentes em outros relatos céticos (DL IX 79; *Bibliot.* 170A9), essas formas, todas derivadas do verbo *peiqw* alinham-se às noções de igualdade (*i\sothj*) e igual (*i\soj*) e encontram-se no âmago das diferenças entre pirrônicos e acadêmicos (em especial Carnéades), que a seu tempo serão abordadas.

de inteligência e presunção de seu interlocutor. O importante, no entanto, é perceber que a hierarquia dos argumentos – seus distintos graus de credibilidade ou convencimento – é um ponto compartilhado tanto com os dogmáticos quanto com os acadêmicos e que o que existe de relevante no princípio por excelência do pirronismo encontra-se no fato de propor que a todo argumento (*panti logō*), por maior poder de convencimento que possua, é possível opor outro equivalente,²⁷ mesmo que para tanto seja preciso recorrer a argumentos futuros e como tais ainda inexistentes.²⁸ A aposta do pirrônico, por assim dizer, é a de que sua habilidade de contraposição, a despeito da força de qualquer argumento, sempre lhe permitirá evidenciar o desacordo que – constituído por posições dogmáticas igualmente convincentes e contrárias às quais, justamente por essa igualdade, não é possível assentir – levará à suspensão do juízo.

Essa equivalência ou igualdade (*isotēs*) que se supõe ser possível estabelecer consiste no cerne do pirronismo pois, por um lado, é o objetivo da contraposição de argumentos e, por outro, é condição para a suspensão do juízo, tranqüilidade e moderação das afecções. Tal igualdade será buscada pelo cético e sua investigação, que em verdade consiste em coligir argumentos conflitantes, há de produzi-la para que seja enfim obtida a finalidade que o motivou a filosofar. É preciso reiterar, não obstante, que a equipolência e a suspensão dela decorrente versam sempre sobre a pretensão dogmática de fundamentar crenças ou, dito de outro modo, de determinar positiva (*bebaiōs*) ou dogmaticamente (*dogmatikōs*) como as coisas são. As aparências (*ta phainomena*), enquanto tais, nunca são objeto de investigação.

²⁷ Sexto, contudo, em alguns momentos, expressa-se de modo pouco claro como, por exemplo, na própria definição de equipolência: “igualdade no que diz respeito à convicção ou não-convicção dos argumentos conflitantes de modo que *nenhum* se sobressai como sendo *mais* convincente” (PH I 10; itálico adicionado). Há, sim, entre os argumentos diferentes graus de convencimento; dizer que “*nenhum* se sobressai como *mais* convincente” ou, para usar o vocabulário ciceroniano, que todos são igualmente prováveis não significa que todos os argumentos se equivalham, estejam no mesmo patamar (o que seria tão absurdo quanto dizer que a força de todos os remédios é semelhante), mas apenas que é sempre possível, dada a capacidade do pirrônico, opor a qualquer argumento, mesmo ao mais convincente ou provável, outro equivalente de modo que nunca haverá algum que não encontre um contrário que lhe seja contraposto.

²⁸ O pirrônico opõe argumentos do tempo presente a outros do presente e também do passado, mas admite, em casos para os quais é incapaz de contrabalançar uma posição dogmática, apelar para o futuro e dizer que poderá haver, no porvir, um argumento que se oporá àquele contra o qual o repertório argumentativo atual e progresso não é capaz de prover oponente à altura (PH I 33-34).

Os argumentos céticos não as recusam, mas somente visam a demonstrar a precipitação dos dogmáticos (PH I 20) ao tentar ultrapassá-las e assim proferir um discurso não sobre o que *parece ser*, mas sobre o *ser*. O pirrônico, ao empreender sua investigação, nunca avaliará criticamente aquilo que aparece, mas sim o que é dito sobre o que aparece e, aliás, é justamente porque não nega as aparências, mas concede sua existência (PH I 10), que o fenômeno poderá constituir-se em seu critério de ação. A suspensão do juízo abrange tudo quanto a razão (*hoson epi tō logō*), tudo quanto os dogmáticos (*hoson epi tois dogmatikois*) pretendem estabelecer positivamente.²⁹ Nada mais. Assim, como ilustra o célebre exemplo do mel, o cerne da crítica pirrônica jamais é a aparência doce ou amarga, porém a natureza do mel. Que ele possa, sob determinadas condições, aparecer diferentemente não há polêmica. O ponto em debate versa sobre sua essência, se ela é doce ou amarga, se realmente é como parece ser. A suspensão do juízo, portanto, abarca somente o domínio dos discursos dogmáticos que se julgam capazes de captar as coisas tais como são (*to hypokeimenon*). Os fenômenos, as coisas tais como parecem ser, tais como aparecem para o cético, estão imunes a qualquer suspensão.

O pirronismo, por conseguinte, congregará os mais variados argumentos sobre os mais diversos tópicos com o intuito permanente de construir a equipolência e atestar o quanto o dogmatismo tem sido insuficiente para fundamentar suas opiniões. A conduta que o caracterizará, como a definição de ceticismo havia evidenciado, será a de contraposição de argumentos que, de modo exemplar, empreender-se-á em conformidade com os chamados modos ou tropos da suspensão do juízo (*oi tropoi tēs epokhēs*), isto é, segundo grandes padrões ou tipos de argumentação, dos quais os mais conhecidos são os dez modos da suspensão de Enesidemo e os cinco modos de Agripa. Dentre todos os tropos, somando-se também os não mencionados aqui, há nuances que permitem classificá-los em diferentes

²⁹ Cf. PH I 20: “ὅσον ἐπιτῶν ὁγῶν”; PH III 6: “ὅσον ἐπιτοῖν dogmatikoiν”. Para o uso e significado destas fórmulas por Sexto, ver Frede (1987c) e Allen (1990).

grupos, mas todos, evidentemente, têm o objetivo comum de conduzir à suspensão. Os modos de Enesidemo são aqueles, porém, que de maneira mais significativa ilustram a conduta pirrônica.

Os modos da suspensão do juízo atribuídos a Enesidemo (M VII 345), tradicionalmente dez, não possuem, como o próprio Sexto reconhece (PH I 35-38), um número definido nem uma ordenação estabelecida.³⁰ Apesar disso, são os mais célebres do repertório pirrônico e aqueles que, junto aos de Agripa, haveriam de causar maior impacto na filosofia moderna. Os dez tropos de Enesidemo, como se vê em algumas passagens da exposição sextiana, valem-se dos modos de Agripa para corroborar a insuficiência do dogmatismo e engendrar a suspensão do juízo. Tal utilização certamente não é ingênua e representa uma explicitação da estratégia argumentativa pirrônica: a suspensão do juízo realiza-se a partir da junção do desacordo e da impossibilidade de se optar por uma das posições conflitantes equipolentes. Sendo assim, excetuando-se o modo da relatividade, também presente em Enesidemo (o oitavo dos dez tropos), os outros quatro modos de Agripa simultaneamente resumem e expõem a conduta pirrônica pois, atestado o desacordo (primeiro modo de Agripa), o dogmático vê-se perante três possibilidades em seu anseio de fundamentação, todas inaceitáveis: recorrer a um argumento circular (quinto modo), atrelar-se a uma regressão ao infinito (segundo modo) ou lançar mão de uma hipótese (terceiro modo). Posto que em conformidade com o princípio do pirronismo o cético sempre reunirá argumentos para estabelecer o desacordo, o dogmático não poderá jamais justificar seu assentimento porquanto nem a regressão ao infinito, nem o argumento circular, muito menos a admissão de uma hipótese lhe permitem optar idoneamente por uma crença em detrimento de outras equivalentes. É preciso, em todos os casos, suspender o juízo.

³⁰ Para um estudo pormenorizado dos modos de Enesidemo, comparações entre as versões de Sexto, Diógenes Laércio e Filo de Alexandria, ver Annas e Barnes (1985), também Striker (1983). Para os de Agripa, conferir Barnes (1990).

Os modos de Enesidemo não possuem este caráter, por assim dizer, lógico dos de Agripa e caracterizam-se apenas por enquadrar a argumentação cética em grandes categorias de oposição que, tornando manifesto o desacordo, deixam o dogmático perante a alternativa de precipitar (infringir um daqueles modos de Agripa) ou reter o assentimento. Assim, o primeiro desses dez modos opõe as percepções dos seres humanos às dos outros animais; o segundo contrapõe as percepções dos humanos entre si; o terceiro, as dos sentidos de um mesmo ser humano; já o quarto trata das influências das circunstâncias sobre as percepções; o quinto, das influências da localização; o sexto, das misturas; o sétimo, das quantidades; o oitavo, por sua vez, aborda a relatividade; o nono lida com as influências da frequência e raridade sobre as percepções; o décimo aborda a ética e explora as diferenças entre os modos de vida, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas. Todos esses modos, como não poderia deixar de ser, tornam agudo o desacordo e a igualdade das posições conflitantes, levando à suspensão do juízo em cada um dos tópicos tratados. Não é possível, por exemplo, preferir as representações dos humanos a dos animais; nem as de um homem em detrimento das de outro; nem as de um sentido frente as dos outros; nem as representações provenientes de uma circunstância particular; e assim por diante até o décimo tropo (PH I 145-163), no qual Sexto opõe cada um de seus itens (modos de vida, leis, etc.) a todos os outros a fim de produzir a equipolência no que tange, em termos amplos, às regras de vida. Pois se determinados indivíduos ou grupos têm modos de vida que se contrapõem às leis e costumes de outros; se determinadas culturas criaram crenças míticas que se contrabalançam com suposições dogmáticas acerca da ética; se, em suma, pessoas e cidades pautam sua existência por diferentes padrões éticos, como é possível estabelecer quais desses padrões estaria conforme a natureza? Diferentes modos de vida, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas, cada um a seu modo, parecem fornecer e favorecer um determinado padrão que, dado o desacordo, não pode ser estabelecido. A suspensão se impõe como o resultado do

desacordo e da incapacidade de se determinar positivamente a verdade no campo ético. A opção por qualquer uma das regras de vida expostas pelos diferentes itens conflitantes só pode se dar sob o preço – impagável – da transgressão de algum dos modos de Agripa pois, como está claro, a suspensão se realiza porque, por um lado, há o desacordo e, por outro, não existe um critério de verdade capaz de resolvê-lo. É impossível determinar como realmente as coisas são.

A suspensão do juízo se impõe ao cético em razão da confluência dos seguintes elementos: desacordo, igualdade das posições conflitantes do ponto de vista da convicção ou não-convicção e impossibilidade de arbitrá-las por causa da ausência de um critério de verdade. Esses elementos, não obstante, podem ser expressos de modo sintético pelo pirrônico por meio da seguinte fórmula: todas as coisas são inapreensíveis (*akatalēpta*). Visto que a argumentação cética explicita a insuficiência dos critérios dogmáticos para o conhecimento e a apreensão, todas as coisas, conseqüentemente, tornam-se inapreensíveis e, exatamente por essa razão, o cético retém o assentimento e pode se exprimir por meio de tal fórmula e outras equivalentes.³¹ Isso não quer de modo algum dizer que as coisas sejam tais por natureza, mas que o são tão somente a partir dos critérios propostos pelos dogmáticos, como Sexto deixa claro ao tratar do significado da fórmula da inapreensibilidade: “eu suponho que *até o presente momento* não apreendi coisa alguma por causa da equipolência dos opostos” (PH I 200).³² A noção de inapreensibilidade resume a caminhada do cético pirrônico porque, em primeiro lugar, não é uma afirmação positiva sobre as coisas (é apenas a conclusão a que se chega a partir dos critérios de verdade dos dogmáticos) e, em segundo, exibe como a investigação em busca da verdade pode permanecer após a suspensão (quem sabe um novo critério de verdade não possibilitaria arbitrar o que, até o presente, demonstra-se inarbitrável? (Cf. PH I 226)).

³¹ Como, por exemplo, “não apreendo nada” (PH I 201) ou “não determino nada” (PH I 197).

³² PH I 200: “ὅπολ ἀμβαῖω οἰβὶ ἀπὶ χὶ νῦν οὐδὲν κατὰ ἀβὸν ἐκείῳων ἐγὼ \diagdown dia\thn twa a)ntikeimehwn i)soseheian” (itálicos adicionados).

No pirronismo, as mesmas coisas cuja apreensão é julgada irrealizável a partir dos parâmetros dogmáticos de saber são também chamadas de obscuras (*adēla*) e, por isso, além da noção de inapreensibilidade, uma outra, a de obscuridade, parece sintetizar a conduta pirrônica. Ora, dado que, por um lado, a investigação conduz o cético à conclusão de que todas as coisas são inapreensíveis e à retenção do assentimento e que, por outro, *dogma* é definido como “assentimento a algo obscuro” (PH I 16),³³ as noções de inapreensibilidade e de obscuridade devem necessariamente ser semelhantes conquanto recusar assentir ao que é inapreensível parece coincidir com a recusa em dogmatizar, assentir ao que é obscuro. As afirmações de que as coisas são inapreensíveis (*ta akatalēpta*) e obscuras (*ta adēla*) assemelham-se, pois, e, mesmo não sendo idênticas, como se demonstrará, são estritamente análogas na medida em que reaçam o resultado da investigação pirrônica: como há desacordo, isto é, como os parâmetros dogmáticos de racionalidade não fornecem meios seguros de arbitrar as posições conflitantes, todas as coisas podem ser ditas inapreensíveis segundo tais parâmetros e, como esses mesmos parâmetros não fornecem nem sequer um meio de determinar se alguma das posições conflitantes seria mais convincente, elas exatamente por isso são também obscuras. Essas duas expressões descrevem, por conseguinte, diferentes nuances. Se os dogmáticos supõem que as coisas, ou ao menos parte delas, são apreensíveis (conforme o critério de cada uma das diferentes escolas), e se outros filósofos, notadamente os acadêmicos, supõem que algumas são mais convincentes que outras, a investigação pirrônica conclui que, em razão da ausência de um critério de verdade capaz de discriminar o conflito entre posições iguais quanto à convicção ou não-convicção, as coisas são inapreensíveis e obscuras de modo que se deve (I) reter o assentimento porque são inapreensíveis e (II) não acatar alguma delas como mais convincente porquanto, obscuras em razão de sua igualdade, nenhuma adquire eminência suficiente para justificá-lo. Tanto o

³³ PH I 16: “...dogma pragmati ἀλλῃ w|sugkataqesin”. Para uma definição equivalente, ver PH I 13, 197.

assentir a algo como realmente existente (infringir a inapreensibilidade) quanto o consentir a alguma posição como mais convincente (romper a obscuridade) representam um afastamento das características céticas pirrônicas (Cf. PH I 222).

Por tudo isso, pode-se enfim compreender o que exatamente significa a suspensão do juízo para o cético pirrônico e de que maneira está relacionada ao fenômeno como critério de ação. A suspensão é definida como um “repouso do pensamento (*stasis dianoias*) em razão do qual nada é negado nem afirmado” (PH I 10).³⁴ De modo semelhante, Sexto diz alguns parágrafos adiante que a suspensão (*epokhē*) adquire esse nome a partir do fato de “suspender o pensamento (*epekhēsthai tēn dianoian*) de modo que nada é afirmado nem negado em razão da equipolência das coisas investigadas” (PH I 196).³⁵ Nada afirmar nem negar é característica essencial do pirronismo e parece exprimir, num primeiro momento, apenas a noção de retenção do assentimento. Todavia, a ênfase sobre a recusa em proferir afirmações e negações, estritamente vinculada à noção de equipolência, possui também um outro sentido. Essas definições de suspensão do juízo parecem implicitamente conter uma crítica aos acadêmicos.³⁶ Afirmar ou negar *positivamente* algo é assentir, o que para qualquer cético só pode se realizar caso se precipite uma vez que todas as coisas são inapreensíveis. Entretanto, como para os pirrônicos as coisas são também obscuras, iguais no que tange à convicção, a suspensão do juízo lhes interdita, além da de assentir, a possibilidade de acatar (*eudokein*)³⁷ alguma das posições conflitantes como sendo mais convincente. Ao dizer que a suspensão faz com que nada seja afirmado nem negado, Sexto na realidade considera que nenhuma

³⁴ PH I 10: “ἐποχῆ δὲ ἐστὶ στάσις διανοίας δι’ ἧς οὐδὲ αἰφόμεν τι οὐτε τι γέμεν.”

³⁵ PH I 196: “ἡ ἐποχῆ δὲ εἰρήσται ἀπολύτου ἐπέκτεςται τῆς διανοίας ὡς μὴτε τι γέμῃαι τι μὴτε ἀδοῦρεῖν δια τῆς ἰσοσφειῆαι τῶν ζήτουμένων.”

³⁶ O primeiro livro dos *Esboços*, é notório, possui um rebuscamento e cuidado que as outras obras de Sexto não conhecem e, como pretende explicar o que é o pirronismo e delimitar suas especificidades frente a outras filosofias, não é surpreendente que apresente, já em seus conceitos e não somente nas seções em que as outras escolas são atacadas, definições que o distingam das correntes que lhe são próximas. Sobre a composição de PH I, ver Cortassa (1990).

³⁷ Eis aí, pois, a distinção entre os chamados “dois tipos de assentimento”, expressa, no mais das vezes, pelo par *sugkatatigēnai*, assentir, e *eudokein*, acatar, acolher ou consentir (PH I 13), ao qual corresponde *adsentiri* (Acad. II 37) e *probare* (Cf. Acad. II 99-100) ou *adprobare* (Cf. Acad. II 104). Para maiores detalhes, ver Frede (1987b) e Bett (1990).

afirmação ou negação pode ser feita tanto positiva (do ponto de vista da natureza das coisas) quanto relativamente (do ponto de vista da credibilidade) porque (I) todas as coisas são inapreensíveis a partir dos parâmetros dogmáticos e (II) as posições dogmáticas conflitantes são obscuras, equivalentes quanto à convicção, o que o pirrônico também exprime por meio da expressão “não mais isso que aquilo” (PH I 190).³⁸ Sendo assim, resta-lhe apenas a possibilidade de nada determinar (PH I 197). Há, em síntese, duas maneiras de proferir afirmações e negações, cada uma referente a um dos chamados dois tipos de assentimento: positiva (assumir algo como verdadeiro) e relativamente (assumir algo como provável). A suspensão do juízo interdita, para os pirrônicos, ambas; para os acadêmicos, apenas a primeira. Clitômaco, o discípulo mais próximo de Carnéades e compilador de sua filosofia, considera que a retenção do assentimento se diz de dois modos – no primeiro, assentir absolutamente a nada; no segundo, abster-se de proferir afirmações e negações – e reitera que os acadêmicos entendem-na somente na primeira acepção e, conseqüentemente, a nada assentem, mas nem por isso deixam de proferir afirmações e negações. Nesse sentido, a suspensão do juízo para os filósofos da Academia implica apenas que nada é afirmado ou negado positivamente, mas que afirmações e negações em conformidade com o que parece provável são permitidas (Cf. Acad. II 104).³⁹ O que se recusa, pois, é tão somente o assentimento, a assunção de algo como realmente verdadeiro, e é por isso que as definições de suspensão atribuídas aos acadêmicos jamais mencionam o nada afirmar nem negar em razão da equipolência: “o suspender o juízo não é nada mais que o não-assentir” (M VII 157).⁴⁰ As definições de suspensão apresentadas pelo pirronismo, contudo, além da crítica aos cétricos acadêmicos, introduzem ainda uma noção aparentemente estranha: a de repouso ou suspensão do pensamento. O que isso significa? Como o pirrônico pode viver se seu pensamento

³⁸ PH I 190: “οὐ μᾶλλον τοῦδε ἢ τοῦδε.”

³⁹ Para uma tradução e excelente comentário desse difícil parágrafo, conferir Lévy (1992:269-270).

⁴⁰ M VII 157: “τὸ τοῦδε ἀποκρησθῆναι οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ἢ τὸ ἐπιβεβαῖναι.” Ver também a definição presente em Acad. II 59 e a afirmação de Agostinho de que provável e verossímil não implicam o assentimento (Contra Acad. II 11.26).

encontra-se em repouso? Que relação há entre o nada afirmar nem negar e o repouso do pensamento?

Ora, o repouso a que Sexto se refere deve ser compreendido à luz dos outros conceitos presentes na definição e ainda à luz da crítica implícita aos acadêmicos. Se o pensamento está em repouso, se é dito suspenso, isso quer dizer que não pode “movimentar-se”, isto é, (I) conceder seu assentimento a nenhuma das posições conflitantes nem tampouco (II) acatar alguma delas como mais convincente. O pensamento é suspenso porque, em primeiro lugar, não pode assentir ao que é inapreensível e, em segundo, não pode nem sequer acolher alguma das posições conflitantes já que são obscuras, iguais do ponto de vista da convicção. Ao contrário do cético acadêmico, particularmente Carnéades, que, mesmo em suspensão do juízo, mesmo retendo o assentimento, admitirá consentir ao que é mais convincente, provável ou verossímil, o pirrônico mantém-se irreduzível e nada afirma nem nega tanto positiva (do ponto de vista da realidade das coisas) quanto relativamente (do ponto de vista da credibilidade). Eis aí a crítica aos acadêmicos implícita na definição sextiana de suspensão do juízo e a elucidação do significado do repouso do pensamento. Se acadêmicos e pirrônicos suspendem o juízo e retêm o assentimento, estes últimos reterão também o acolhimento a qualquer das posições conflitantes como mais convincente, provável ou verossímil.⁴¹ Que todas as coisas sejam inapreensíveis, todos concordam, mas que sejam obscuras, iguais do ponto de vista da convicção, não. Para os pirrônicos, portanto, como todas as coisas são, além de inapreensíveis, igualmente convincentes, obscuras, só resta o repouso ou a retenção completa do pensamento e da capacidade de fazer escolhas filosóficas porque lhes é impossível preferir qualquer uma das representações seja quanto à essência seja quanto à

⁴¹ Como se pode notar, essa crítica deixa entrever que os acadêmicos, notadamente Carnéades e seus seguidores, não compartilham com o pirronismo a correspondência entre inapreensibilidade e obscuridade. Para os filósofos da Academia, as coisas são sim inapreensíveis, mas não obscuras e é justamente por não o serem que algumas podem ser julgadas mais convincentes ou, para usar o vocabulário ciceroniano, mais prováveis ou verossímeis. A inapreensibilidade não implica necessariamente a obscuridade. Note-se a esse respeito que, enquanto a investigação pirrônica tem por meta estabelecer a equipolência, a contraposição de argumentos acadêmica (a argumentação *in utramque partem*) busca o provável ou verossímil (e.g. Tusc. II 9).

convicção e não-convicção: se a cada uma delas sem exceção, pode-se opor outra equivalente, como prescreve seu princípio programático, como seria possível escolher alguma delas? O pensamento, enquanto faculdade de assentir a algo e mesmo de consentir ao mais convincente, deve sim permanecer imóvel.⁴² Significaria isso então que o pirrônico permanecerá inativo? Posto que a nada assente nem consente, está fadado à imobilidade, tal qual seu pensamento?

De maneira nenhuma: mesmo se o pensamento deve permanecer imóvel, o cético não está condenado à inação. O pirrônico não se encontra na mesma situação do célebre asno de Buridan que, perante dois montes de feno rigorosamente idênticos, pereceu de fome por incapacidade de optar por um. A equipolência, ao contrário do que supõem os dogmáticos (DL IX 107), não o torna inativo. A ação do pirrônico, como a definição de suspensão apontara, não poderá ser guiada pelo seu pensamento que, em repouso, não lhe permite escolher que ação ou máxima de conduta seria, por exemplo, a melhor ou a mais conveniente (pois, dada a sua capacidade de opor argumentos, poderia muito bem propor para si próprio uma outra ação ou máxima igualmente convincente e oposta que o conduziria ao equilíbrio) muito menos qual seria a correta. Sendo assim, sua ação ou máxima deve forçosamente se dar a partir de algo que esteja imune à sua capacidade de oposição, de algo que, por assim dizer, não possa se tornar objeto de investigação.

O fenômeno, critério de ação do pirrônico, possui essas características. A julgar pelo relato de Sexto, o fenômeno se impõe ao cético involuntariamente (*aboulētōs*) como uma representação passiva (PH I 19) que efetivamente não pode ser objeto de investigação (*azētētos*) (PH I 22). O pirrônico, em suspensão do juízo, evidentemente a nada assentirá, mas acolherá o fenômeno, visto que isento da possibilidade de crítica racional. É portanto apenas ao fenômeno, enquanto representação passiva que se lhe impõe, que ele consentirá (PH I 13)

⁴² Cf. Couissin (1929:385): “A idéia da impossibilidade de escolha, expressa pelo οὐμὰ-ι ον característico do pirronismo, distingue-se essencialmente da *akatalepsia* acadêmica, que deixa espaço, ao contrário, para a escolha por meio do εὐλογον ou do πικανὸν .”

e, consentindo ao fenômeno, jamais ao convincente ou provável, obterá os meios para viver. O pirronismo, por conseguinte, propõe como guia das ações um critério que se pode chamar, num certo sentido, de extra-racional na medida em que torna a ação dependente de algo refratário ao escrutínio do pensamento. O curioso a esse respeito é que tal critério o fará adotar as observações ou regras da vida comum (*biōtikē tērēsis*) e constituir uma conduta cujo aspecto mais evidente é o acolhimento das leis e costumes tradicionais da pátria em que vive (PH I 23). Ainda que os reconheça como relativos (*pros ti*), o cético não os descarta abertamente pois sabe que, a qualquer novo hábito que por ventura adotasse, um terceiro igualmente convincente poderia ser contraposto. Se a investigação torna todas as coisas inapreensíveis e obscuras e, enquanto tais, equivalentes do ponto de vista da credibilidade, o pensamento deve sim permanecer em repouso já que nada lhe aparece como mais convincente e digno de crédito. Dito de outro modo, nenhuma das posições poderia se constituir em critério de ação sem que a ela se pudesse opor outra igualmente convincente e oposta, o que levaria ao equilíbrio e por conseguinte, supõe-se, à inatividade. Não tendo nenhuma razão para optar por alguma das possibilidades, o pirrônico ver-se-ia paralisado. Felizmente, contudo, ao menos segundo Sexto, o fenômeno se impõe ao cético e desfaz o equilíbrio que o manteria inerte. Sua ação guia-se, pois, por aquilo que é inacessível ao exercício da habilidade de contraposição e que é aceito com a consciência de que não possui nenhum fundamento absoluto. Segue-se o fenômeno inopinada ou adogmaticamente (*adoxastōs*), ou seja, sem a pretensão de julgá-lo correto ou verdadeiro, expressão da natureza das coisas, nem sequer convincente, provável. O pirrônico jamais será como um cínico a questionar abertamente os hábitos de seus concidadãos, mas também não estará, como o asno de Buridan, condenado à inação.

Deve-se ressaltar, porém, que a equipolência propalada pelos pirrônicos diz respeito, como ressaltado anteriormente, a tudo quanto os dogmáticos pretendem estabelecer

positivamente. Sob essa perspectiva, o fenômeno congrega aquilo que se impõe independentemente de tal pretensão, o que permite a Sexto ponderar que o cético pode fazer escolhas e viver conforme uma observação não-filosófica (M XI 165: *kata tēn aphilosophon tēresis*) e, de modo ainda mais radical, que o cético seria inativo (*anenergētos*) apenas segundo o discurso filosófico (*kata ton philosophon logon*). Entretanto, como compreender essa observação não-filosófica? De que maneira pode o pirrônico tomar decisões e agir mantendo-se no âmbito fenomênico? Ao que parece, o vínculo estreito entre ação e tradição, o qual será enfatizado por modernos como Montaigne, Charron e Le Vayer, não esgota todas as dimensões do critério de ação pirrônico. Na realidade, o próprio Sexto dissera que o acolhimento dos costumes tradicionais é somente uma das dimensões do fenômeno, restando ainda a condução da natureza, a necessidade dos afetos e o aprendizado das artes (PH I 23-4).

Nesse último elemento, o aprendizado das artes, reside uma dimensão importantíssima do pirronismo, pois aí se encontra expresso um uso não-dogmático da racionalidade que permite ao pirrônico realizar suas próprias escolhas e ações. Tal uso vincula-se à discussão da semiologia e, particularmente, à aceitação dos signos rememorativos, a qual é a base para a compreensão das artes de um ponto de vista cético.⁴³ Em síntese, o pirrônico, tendo sido capaz de repetidas vezes perceber com evidência (*di'enargeias*) a conjunção constante de dois fenômenos, como a presença de fumaça onde há fogo, admite que, ao ver-se um deles separadamente, há de se esperar que o outro também ocorra (PH II 100). Dado que inúmeras vezes foram vistos conjuntamente, percebendo-se um, o outro imediatamente vem à memória, tal qual a morte, para citar outro exemplo de Sexto, é o que se espera quando ocorre um ferimento no coração (Cf. PH V 104 ≡ M VIII 153). Os signos indicativos, bem ao contrário, não estabelecem uma relação entre fenômenos observados. Os dogmáticos supõem, a partir de um evento percebido, a existência de outro incapaz de tombar sobre os sentidos, como se um

⁴³ Para uma análise mais detalhada das chamadas artes liberais e dos livros de Sexto que lhes dizem respeito, ver Cortassa (1981), Fortuna (1986) e Desbordes (1990).

signo, por sua própria natureza e constituição, pudesse remeter a outro. Tal é o caso da alma, que seria demonstrada a partir do movimento corporal (Cf. PH II 101), ou o dos chamados poros inteligíveis, cuja demonstração se faria a partir da constatação do suor (Cf. PH II 140-2). Para os pirrônicos, a transição do evidente para o obscuro, seja sob que forma for, a de premissas e conclusão (num argumento que se pretende demonstrativo) ou a articulação de signos (os indicativos), é sempre inaceitável. Tal recusa deve-se fundamentalmente à pretensão de desvelar algo obscuro, justamente o que não acontece com os signos rememorativos, cujos membros são sempre perceptíveis, embora por vezes possam se encontrar temporariamente obscurecidos, como quando se vê uma fumaça proveniente de um lugar distante. Limitar-se ao observável ou à experiência, termos também empregados pelos médicos empíricos (dos quais os pirrônicos muito possivelmente herdaram a crítica à semiologia dogmática⁴⁴), é a prescrição pirrônica.⁴⁵

O essencial a reter dessa valorização dos signos rememorativos é, pois, o uso não-dogmático da racionalidade e a possibilidade de se fazer escolhas e guiar a conduta sem necessariamente recorrer à tradição. No que tange à questão religiosa, todavia, parece não restar ao pirrônico nada além de acolher a tradição, pois, com respeito à divindade, como admitir que dela se possa ter uma experiência sensível? Os signos rememorativos, se bem podem constituir uma esfera de racionalidade isenta da pretensão de adentrar o que é obscuro, isenta, portanto, da presunção demonstrativa (Cf. PH II 134), parecem insuficientes para tratar de deus, restando ao pirrônico apenas seguir a tradição no tocante à religiosidade. De todo modo, seja no aprendizado ou uso das artes, seja no acolhimento da tradição, há que se manter

⁴⁴ A esse respeito, convém comparar a distinção entre *analogismos* e *epilogismos* estabelecida pelos médicos empíricos (Galeno Seit. Inic. 9-12) com aquela entre signos indicativos e rememorativos em Sexto (M VIII 156-8).

⁴⁵ “Um certa noção de empiria tem, assim, um lugar importante e inquestionável na economia do pirronismo, porque significa, enquanto modo de operar com os fenômenos, o campo legítimo de ação e discurso céticos após a suspensão do juízo. (...) O signo comemorativo constitui-se no instrumento básico e elemento indispensável no estabelecimento, pelo cético, de um modo coerente e mais complexo de ação após a *epokhé*.” (Bolzani, 1990: 44, 48)

sempre a suspensão do juízo. “É suficiente, penso, viver empírica e adogmaticamente segundo as observações e pré-concepções comuns” (PH II 246).⁴⁶

1.III. Ceticismo Acadêmico:

Os pirrônicos seguem o fenômeno, não consideram que nenhuma posição dogmática seja mais convincente que qualquer outra. Os acadêmicos, em particular Carnéades, como a definição de suspensão de juízo apresentada por Sexto deixara entrever, já admitem que algumas posições podem ser mais convincentes que outras e que a elas, mesmo não sendo correto assentir, pode-se consentir. A distinção entre os chamados dois tipos de assentimento é, como se pode notar, essencial para as duas grandes vertentes do ceticismo antigo pois é pela possibilidade de acatar algo, mantendo a suspensão do juízo, que a ação pode se realizar. A diferença que as separa é a seguinte: o pirrônico acolhe o fenômeno; o acadêmico de estirpe carneadeana, o convincente. O consentimento ao provável ou verossímil, por condenável que seja aos olhos dos pirrônicos, não deve porém ser considerado excêntrico posto que desde os primórdios da tradição acadêmica, cujo expoente é Sócrates (Acad. I 3), a argumentação parece ter visado ao verossímil (Div. II 150; Tusc. I 8, v 11; Acad. II 7). A atribuição a Sócrates desse fim, contudo, talvez seja um pouco exagerada na medida em que parece subvalorizar o debate entre acadêmicos e estóicos do qual originou-se boa parte do vocabulário técnico empregado pelos céticos: ao que tudo indica, é a partir desse confronto que conceitos como os de suspensão, probabilidade e verossimilhança foram apropriados pelo ceticismo.⁴⁷ O mais razoável, pois, a quem deseja dar um sentido à relação entre Sócrates e o ceticismo acadêmico é atribuir-lhe apenas o emprego da argumentação *in utramque partem* de

⁴⁶ PH II 246: “ἀρκεί᾽ ἂν γάρ, οἴμαι, τὸ ἠπειρωτὴν τε καὶ ἀδόγμαστίην κατατάξῃ κοινᾷ τῆρ᾽ ἡεῖν τε καὶ πρὸς ἡεῖν βίον.” Como os modernos aqui estudados não analisam a semiologia cética, não é preciso adentrar em todos os seus pormenores, sendo conveniente observar que é bastante difícil pensar qual é o estatuto dos fenômenos inteligíveis na semiologia pirrônica. Pode haver signos rememorativos de tais fenômenos? Acerca da complexa problemática referente ao critério de ação pirrônico, ver ainda Burnyeat (1983), Frede (1987b) e Annas (1986).

⁴⁷ Cf. Couissin (1929 e 1983).

modo que, julgando-se, como Cícero, haver unidade entre as Academias ditas velha e nova (Acad. I 46), tal unidade se justificaria pela maneira de argumentar e pela recusa em proferir afirmações positivas (ND I 11; Div. II 8). Seja como for, a crítica pirrônica ao conceito de convincente, provável ou verossímil permanece a mesma independentemente de sua gênese: a cada argumento pode sempre ser contraposto outro igual.

Sexto Empírico, todavia, em sua avaliação dos acadêmicos no final dos *Esboços*, recrudescerá sua crítica até então implícita na definição de suspensão do juízo e dirá que os partidários de Carnéades e Clitômaco inclinam-se a algumas posições com intensidade ao invés de simplesmente, tal qual o pirrônico, seguir algo sem forte inclinação (PH I 230). Partindo da distinção entre assentir e consentir, é como se tais acadêmicos, embora dissessem suspender o juízo, não apenas admitissem algo como mais convincente, mas ainda lhe dessem seu assentimento em lugar de apenas consentir. Em síntese, incorreriam em dois equívocos: (I) não admitir a equipolência e (II) assentir. Essa análise sextiana não é absurda e muito possivelmente é fruto do debate acerca da concessão de formar opiniões que teria sido dada ao sábio por Carnéades (Acad. II 67, 78).⁴⁸ Não parece haver outra razão para Sexto, repetidas vezes, empregar o advérbio adogmaticamente (*adoxastōs*) quando descreve a maneira com que vivem os adeptos do pirronismo: a ação de outros filósofos, seguramente os dogmáticos, mas também alguns acadêmicos, parece implicar, aos olhos do pirrônico, uma *doxa* qualquer (Cf. PH I 231). Não obstante, a julgar pela exposição de Cícero da filosofia carnedea e por sua proximidade com as obras de Clitômaco (Acad. II 98-99), há que se reiterar que Carnéades é louvado por ter executado a hercúlea tarefa de extirpar das almas o assentimento (Acad. II 108). Se assim é, quando Sexto faz uso da ambígua expressão “os partidário de Carnéades e Clitômaco” nesta e noutras passagens para criticar os acadêmicos,⁴⁹ é pertinente supor que se

⁴⁸ Ver também Tusc. v 84; De Fin. II.XIII, v.VII; Div. I 7.

⁴⁹ A inexacta expressão “οἱ(περὶ)Καρνεαδῆν καὶΚλιτομάχων” (PH I 230), que pode ou não incluir o próprio Carnéades, aparece também em outras passagens cruciais: na compreensão do *pithanon* como critério de verdade (M VII 173) e na afirmação dogmática da inapreensibilidade (PH I 3).

refira a filósofos posteriores contaminados por tendências dogmáticas que Filo de Larissa e Antíoco de Ascalão haveriam de introduzir na Academia. Carnéades, desse modo, seria um cético genuíno que coaduna autenticamente a retenção do assentimento com a admissão da heterogeneidade das representações quanto à credibilidade, mas que, mesmo assim, vê-se objeto de crítica por não admitir a equipolência.

Com efeito, para o pirronismo, mesmo não havendo assentimento, a recusa em admitir a equipolência permanece sendo um equívoco crucial. A noção de igualdade quanto à convicção ou não-convicção das posições conflitantes é suficiente para determinar as fronteiras do ceticismo pirrônico a ponto de (A) Enesidemo, tendo abandonado a Academia, fazer questão de ressaltar que para o pirronismo não há argumento que seja mais convincente que outro (*Bibliot.* 170A7) e (B) Arcesilau, filósofo acadêmico que teria instaurado o ceticismo na escola de Platão, ter sua conduta considerada quase a mesma da do pirrônico em razão, dentre outros elementos, de “não julgar coisa alguma em detrimento de outra do ponto de vista da convicção ou da não-convicção” (PH I 232).⁵⁰ O que se deve concluir de todas essas observações é, portanto, que, a despeito da crítica de Sexto, os céticos acadêmicos, em particular Arcesilau e Carnéades, não abandonaram a suspensão do juízo e que Arcesilau, por presumivelmente assumir que as representações não se diferenciam quanto à probabilidade, pode ter sua filosofia aproximada do pirronismo. Esses dois céticos, no entanto, partilham com os pirrônicos a retenção do assentimento quando entendida como recusa em proferir afirmações positivas e, se algum filósofo da Academia introduziu novidades que permitiam violar a suspensão assentindo ao que quer que seja, esse filósofo já não é cético, mas

⁵⁰ PH I 232: “...οὐτε καταπιστὶν ἡ ἀπιστία προκρίθει τι ἔβρον ἐτέρου.” De modo semelhante, ver a afirmação de Numênio (LS 68 F), “...Arcesilau permaneceu fiel a Pirro, exceto pelo nome, pela negação de todas as coisas. Seja como for, Mnasea, Filodemo e Timão, os céticos, chamam-no cético, como eles próprios eram, já que também ele nega a verdade, o falso e o convincente” (...καὶ Τιμῶν, οἱ (σkeptikoi) skeptikon αὐτῶν προνομάζουσιν, ὡς περ καὶ αὐτοὶ ἡσαν, ἀπαίρουσθα καὶ αὐτῶν τὰ ἀληθεῖ καὶ τοῦ εὐδοῦ καὶ τοῦ πικρῶν), e Acad. I 45, trecho no qual Cícero diz que para Arcesilau haveria razões contrárias de mesma força acerca das mesmas coisas.

partidário de outra filosofia, possivelmente o estoicismo.⁵¹ Como o debate entre acadêmicos e estóicos deixa claro, os acadêmicos, notadamente Carnéades, também chegam à suspensão do juízo e à retenção do assentimento, mas diferem dos pirrônicos no que tange à probabilidade e, como se demonstrará, à assimilação das noções de inapreensibilidade e obscuridade a ela relacionadas.⁵²

O embate com os estóicos concentra-se no conceito de representação apreensiva (*phantasia katalēptikē* ou *visum comprehendibile*), critério de verdade proposto por Zenão. Segundo o estoicismo, é possível discriminar nitidamente as representações verdadeiras das falsas de modo que o assentimento só seja dado ao que é verdadeiro. Tal possibilidade encontra sua concretização no sábio que, por sua sabedoria, jamais formará uma opinião pois simplesmente reterá seu assentimento em todas as oportunidades em que não detiver uma representação apreensiva. Definida como “impressa, estampada e realizada a partir do que é em conformidade com o que é” (Acad. II 77),⁵³ essa representação contém em si mesma uma manifestação (*declaratio*) (Acad. I 41) que lhe assegura sua veracidade ao mesmo tempo em que fornece ao sábio o instrumento para discernir entre verdadeiro e falso. Tal manifestação, entendida como uma espécie de evidência (*enargeia*), impele o sábio ao assentimento (Cf. Acad. II 38; M VII 257) e constitui a única ocasião em que o assentir, tido como voluntário (Acad. I 38), é tornado submisso: tamanha é a força da representação apreensiva que se é compelido a assentir. A crítica acadêmica, a fim de comprovar a inapreensibilidade, consistirá

⁵¹ Cf. Bibliot. 170A14-15, trecho no qual Enesidemo relata que os acadêmicos de seu tempo pareciam “estóicos a lutar com estóicos”.

⁵² Como é sabido, o debate entre acadêmicos e estóicos tem início com Arcesilau e Zenão e culmina com a defesa, por parte de Arcesilau, de que é possível viver sem assentir (Contra Col. 1122A-C) e com a proposição do eullogon como critério de ação (Cf. M VII 150-158). Todavia, como tal critério não se tornou objeto dos filósofos modernos aqui estudados, ou ao menos não de modo relevante, a exposição do ceticismo acadêmico se restringirá à filosofia de Carnéades, ao núcleo de ceticismo genuíno que, como se disse, possivelmente foi alterado por alguns de seus seguidores.

⁵³ Acad. II 77: “ex eo quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effectum.” A definição presente em Acad. II 18 (correspondente a Contra Acad. II 5.12-14) parece já estar influenciada pelo embate com os acadêmicos e conter uma adição suplementar – a representação não poderia provir do que é inexistente (Cf. M VII 402-4) – possivelmente de Crisipo com a qual Carnéades haveria de lidar, mas que não alterou seu critério de ação, a distinção entre inapreensibilidade e obscuridade que o fundamenta, nem sequer os argumentos contra a representação apreensiva. Para tanto, Bolzani (2003:102-106).

em revelar, a partir do próprio cabedal estóico, que a representação apreensiva não é critério de verdade e que a sabedoria, se existe, tem de consistir na suspensão do juízo sobre todas as coisas. Cícero delimita os quatro pontos fundamentais do debate da seguinte maneira (Acad. II 83):

(I) Há representações falsas.

(II) Uma representação falsa não pode ser apreendida.

(III) Quando não há diferença entre duas representações, é impossível apreender apenas uma.

(IV) Inexiste qualquer representação verdadeira que não possua outra a ela correspondente, embora incapaz de ser apreendida.⁵⁴

Estóicos e acadêmicos concordam quanto aos três primeiros pontos e evidentemente discordam com relação ao quarto, pois, para os partidários da escola de Zenão, a representação apreensiva é singular e contém em si o índice de sua veracidade, isto é, sempre manifesta a verdade e distingue-se de todas as outras representações. Ora, o que a argumentação cética precisa então é mostrar que o critério de verdade estóico é insuficiente e que, portanto, não existe entre as representações diferenças capazes de permitir que umas sejam julgadas falsas e outras verdadeiras.

Tanto dogmáticos quanto céticos reconhecem a existência de bêbados, loucos e sonhadores tanto quanto admitem que pessoas caracterizadas como tais ou que se encontram nessas condições possuem representações que de maneira alguma correspondem à realidade. Assim, por exemplo, quando alguém dorme e sonha, forma imagens e, ao acordar, dá-se conta de que tudo o que vira era nada mais que sonhos. Entretanto, no momento em que sonhava – todos não de convir – supunha experimentar vivências reais e de tal modo a elas se entregava que, conforme o sonho, poderia suar, tremer, excitar-se ou mesmo acordar sobressaltado,

⁵⁴ Com relação a esse ponto, no qual reside a polêmica, ver também Acad. II 40, M VII 164.

como se tudo o que imaginava estivesse de fato sendo vivido. O exemplo do sonhador, síntese da crítica acadêmica, revela que, no momento no qual se sonha, assente-se ao que é sonhado como se fosse real, o que se comprova pelas reações comportamentais durante o sono. Não fossem as representações oníricas consideradas reais, se a elas não se assentisse, ninguém suaria, tremeria ou excitar-se-ia enquanto dorme. O argumento que daí se extrai, conhecido como argumento do sonho, pode ser formulado como um questionamento: como pode a representação apreensiva conter em si mesma o índice de sua verdade se representações claramente falsas, como as dos sonhos, também conduzem ao assentimento? A suposta manifestação ou evidência da representação apreensiva, responsável por atrair inelutavelmente o assentimento, estaria presente em representações claramente falsas que, não obstante, também compelem ao assentimento? Se representações falsas podem possuir tamanha intensidade que levam ao assentimento, tal qual aquelas que constituem o critério de verdade estóico, como então saber quando se tem uma representação apreensiva?

O caráter intrínseco de verdade que as representações apreensivas pretensamente possuíam e que conduziria ao assentimento não tem qualquer valor: outras representações, notadamente falsas, também levam a mente a assentir. Note-se que tais representações, como as dos sonhos, são percebidas como notadamente falsas não no momento em que ocorrem, mas posteriormente. No instante em que se dão, tais representações parecem verdadeiras e atraem o assentimento. É, aliás, exatamente por essa razão que o argumento do sonho coloca em xeque o critério de verdade estóico: se a representação apreensiva traz em si o índice de sua verdade, como podem outras representações, falsas em última instância, parecerem verdadeiras a ponto de também gerar o assentimento?⁵⁵ Se assim é, a objeção de Luculo ao argumento do sonho presente em seu discurso contra o ceticismo revela-se elucidadora, embora inócua, pois não é o caso de dizer, como ele faz (*Acad. II 52*), que se percebe

⁵⁵ Como se pode constatar, o argumento do sonho dos céticos acadêmicos é essencialmente distinto do argumento do sonho cartesiano, que pressupõe a indistinguibilidade entre sono-sonho e vigília.

claramente a falsidade do que havia sido experimentado quando da rememoração do sonho ao despertar. O que está em questão, ressalta Cícero (Acad. II 88), é o caráter (*quo modo*) da representação no exato momento (*tum cum*) em que é percebida. Não se trata de avaliar os conteúdos das representações, mas o modo como aparecem à mente, ou seja, trata-se de perceber que representações falsas aparecem à mente da mesma maneira que as ditas apreensivas, que não existe qualquer representação verdadeira que não possua outra – falsa – a ela correspondente. Aliás, como já dito, é fundamental para o argumento a distinção entre sono e vigília e a constatação de que as imagens oníricas são falsas, pois deste modo melhor se revela a insuficiência do critério de verdade estóico: se representações falsas atraem o assentimento, que diferença possuem com relação às pretensamente apreensivas? Nenhuma, é forçoso concluir. Sendo assim, o quarto ponto do embate entre acadêmicos e estóicos está provado: “com relação ao assentimento da mente, não há diferença entre representações verdadeiras e falsas” (Acad. II 90).⁵⁶ Não há representação verdadeira em relação a qual não exista outra semelhante e inapreensível de modo que o sábio deverá suspender o juízo porquanto será incapaz de determinar se se depara com uma representação verdadeira ou uma outra semelhante à verdadeira, mas falsa. Por impossibilidade de discriminá-las, a sabedoria exige a retenção do assentimento, nada afirmar nem negar positivamente. A representação apreensiva é um critério de verdade incapaz de garantir ao sábio o discernimento do verdadeiro e falso; caberá a ele então apenas suspender o juízo sobre todas as coisas.

O argumento do sonho mostra que não há apreensão (*katalēpsis* ou *comprehensio*, *perceptio*, *cognitio*),⁵⁷ que todas as coisas são inapreensíveis. Tem-se aqui uma conclusão a qual os pirrônicos também chegam e, em ambos os casos, não há a afirmação positiva da inapreensibilidade (ao contrário do que Sexto relata em PH I 1-4), mas somente a derivação de uma posição cética a partir de conceitos dogmáticos. Sabe-se, contudo, que os pirrônicos

⁵⁶ Acad. II 90: “inter visa vera et falsa ad animi adsensum nihil interesse”.

⁵⁷ Cf. Acad. II 17-18, 31.

também admitem a obscuridade em razão da equipolência das posições conflitantes e que, coerentemente, tal igualdade das representações impede-os de acolher o convincente. Ora, por que não ocorre o mesmo no caso dos acadêmicos? Se recusam o critério de verdade estóico justamente pela impossibilidade de distinguir as representações, como não concluir que sejam equivalentes? A argumentação acadêmica conclui, sim, que não há diferenças entre as representações que permitam estabelecer quais são verdadeiras e quais são falsas. Isso significa, porém, que todas sejam similares? Que exista equivalência entre elas quanto à credibilidade? A defesa carneadeana do convincente ou provável como critério de ação indica de antemão uma resposta negativa, que se torna manifesta a partir da argumentação de Luculo, em especial no parágrafo (Acad. II 32) que antecede sua crítica à verossimilhança.

Logo antes de introduzir seus argumentos contra as noções de provável (*probabilis*) e verossímil (*veri similis*), Luculo trata da réplica dos acadêmicos ao argumento de que tornariam todas as coisas incertas (*omnia incerta*). Há, como ele próprio reconhece, duas respostas a tal objeção. A primeira apenas reitera a incerteza e afirma que, não sendo possível o conhecimento, deve-se culpar a natureza. A outra, mais elegante, destoa da anterior e recrimina os dogmáticos que aos acadêmicos atribuem a incerteza de todas as coisas e não se apercebem da essencial distinção que os céticos da Academia se esforçam por ensinar: “a diferença entre o que é incerto e o que não pode ser percebido” (Acad. II 32).⁵⁸ Aos partidários da primeira resposta, a de que as coisas são incertas, Luculo concede seu desprezo e julga-os sem salvação. Aos outros, aqueles que distinguem entre o incerto e o que não pode ser conhecido, “já que estabelecem algo como provável e, por assim dizer, verossímil” (Acad. II 32),⁵⁹ formulará então sua crítica à verossimilhança. Como se pode notar, a noção de probabilidade ou verossimilhança fundamenta-se na distinção entre incerteza e inapreensibilidade, pois os acadêmicos, os adeptos da segunda resposta, apenas esta última

⁵⁸ Acad. II 32: “...quantumque intersit inter incertum et id quod percipi non possit docere conantur eaque distinguere.”

⁵⁹ Acad. II 32: “Volunt enim (...) probabile aliquid esse et quasi veri simile.”

admitem. É por serem as coisas inapreensíveis, embora não incertas, que algumas podem ser prováveis e outras não. As coisas incertas não se diferenciam quanto à probabilidade: como diz Luculo, são tão indeterminadas quanto o número de estrelas no céu. Cícero, ao retomar essa distinção em sua defesa do ceticismo, dirá essencialmente o mesmo: “nas coisas incertas nada é provável” (Acad. II 110).⁶⁰ Como é possível entrever, as coisas incertas (*incerta*), na tradução ciceroniana, correspondem às obscuras (*adēla*) no vocabulário de Sexto já que, no pirronismo, obscuridade é o termo reservado para designar a igualdade quanto à convicção ou não-convicção das representações.⁶¹ Cícero relata-o literalmente – “chamo de incertas o que os gregos chamavam de *adēla*” (Acad. II 54)⁶² – e explicita a radical distinção entre acadêmicos, ao menos os adeptos daquela segunda resposta, e os pirrônicos. Para estes últimos, as coisas são inapreensíveis e obscuras; para os primeiros, somente inapreensíveis. Nesse mesmo sentido, há que se ressaltar ainda como confirmação ulterior da relutância acadêmica em equiparar as noções de inapreensibilidade e obscuridade um excerto de Numênio acerca de Carnéades: “obscuro e inapreensível são diferentes e, mesmo que todas as coisas sejam inapreensíveis, não são todas obscuras.”⁶³

O que não pode ser percebido, como já se sabe, exprime a inapreensibilidade que decorre do questionamento dos critérios de verdade dogmáticos, em especial da representação apreensiva, e traduz-se por *akatalēpta* na filosofia helenística. As coisas incertas, por sua vez, representam o que os pirrônicos denominavam coisas obscuras, iguais quanto à credibilidade. Não bastassem as referências de Cícero a suas traduções, a alusão de Luculo às duas respostas

⁶⁰ Acad. II 110: “in incertis enim nihil est probabile.”

⁶¹ Há que se perceber que esta noção de obscuridade é bastante distinta, etimológica e conceitualmente, da obscuridade das coisas (*earum rerum obscuritas*) atribuída a Arcesilau (Acad. I 44). Esta última é uma descrição geral que pretende justificar a dificuldade de se alcançar a verdade (atribuída também a Sócrates e Demócrito) enquanto a outra, sinônima de incerteza, tem um significado – igualdade quanto à probabilidade das representações – bastante específico e técnico no debate entre céticos e dogmáticos e acadêmicos e pirrônicos, significado que se tornará ainda mais claro quando for abordada, logo a seguir, a crítica de Luculo à verossimilhança.

⁶² Acad. II 54: “ea dico incerta quae ἀδηλὰ ἄ Graeci.”

⁶³ Praep. Ev. XIV 7, 14, 736a = Numênio frag. 26 Des Places (*apud Lévy*, 1992:266 n.76): “διαφορὰ δ’ εἶηαι ἀδηλὸν καὶ ἀκατάληπτον καὶ παῖτα μετ’ εἶηαι ἀκατάληπτα, οὐ παῖτα δ’ ἀδηλὰ.” Ver também Allen (1990:2601).

acadêmicas para o problema da incerteza e o excerto de Numênio para confirmar a diferença entre o que é inapreensível e o que é obscuro (ou incerto), a correspondência entre incerteza e obscuridade e a distinção dessas noções com relação a de inapreensibilidade também é nítida do ponto de vista conceitual: diz-se não haver probabilidade entre as coisas incertas porque todas são igualmente prováveis, igualmente indeterminadas tal como o número de estrelas celestes, e, se assim fosse, não haveria sentido em propor, como faz Carnéades, o provável como critério de ação. Fossem as representações obscuras ou incertas, iguais quanto à probabilidade, a ação conforme o mais provável seria simplesmente impossível. Pode-se dizer, com uma certa licença, que há equipolência entre as coisas incertas assim como há entre as coisas ditas obscuras pelos pirrônicos. Por conseguinte, se a incerteza estabelece a igualdade das coisas quanto à convicção ou não-convicção, o que se há de esperar de Carnéades a não ser uma recusa desta noção? Aceitar a incerteza ou obscuridade seria reduzir o provável a cinzas, torná-lo impraticável e é exatamente por isso que as noções de probabilidade e verossimilhança são introduzidas no debate pelos adeptos daquela segunda e mais elegante resposta aos que atribuíam aos acadêmicos a incerteza de todas as coisas.⁶⁴

Ainda que inapreensíveis, nem todas as coisas são incertas ou obscuras. Incerteza e obscuridade são, pois, conceitos idênticos e, mesmo identificados ao de inapreensibilidade pelo pirronismo, têm de ser recusados pelos acadêmicos para que a ação conforme o que aparecer mais convincente possa se viabilizar. Bem entendidos, tais conceitos explicitam uma diferença importante entre os ceticismos acadêmico e pirrônico: embora todos admitam a

⁶⁴ Note-se a este respeito que, infelizmente não nomeados por Luculo, os adeptos da primeira resposta --para os quais tudo é incerto e, por conseqüência, igualmente provável -- foram descritos, por estudiosos como Lévy (1992:293), como sendo os próprios pirrônicos, mais exatamente “Enesidemo e seus discípulos.” Tal atribuição coaduna-se perfeitamente com a recusa de Enesidemo de que haveria alguma coisa mais convincente que outra ou, a rigor, uma representação mais convincente que outra (Bibliot. 170A7) e com o princípio programático do pirronismo, segundo o qual sempre é possível opor a um *logos* outro igualmente convincente. Tal atribuição, bastante plausível portanto, reforça a distinção entre acadêmicos e pirrônicos estabelecida a partir do par inapreensibilidade e obscuridade.

inapreensibilidade, os acadêmicos, notadamente Carnéades, rejeitam a obscuridade,⁶⁵ rejeitam, em última instância, a equipolência, o que, aliás, coaduna-se rigorosamente com o fim a que visa a argumentação *in utramque partem*: como poderia a argumentação buscar o mais provável ou verossímil se sempre chegasse à equipolência?

Há um excelente exemplo que elucida essa distinção. Imediatamente antes de apresentar os dez modos de Enesidemo, Sexto diz que o pirrônico oporá coisas que aparecem aos sentidos e que são pensadas de todos os modos possíveis para obter a equipolência (PH I 31) e apresenta uma ilustração para cada uma das três categorias de oposição (sensível *versus* sensível; inteligível *versus* inteligível; sensível *versus* inteligível) que daí decorrem. No caso do confronto entre as coisas que aparecem aos sentidos e as que são pensadas, tem-se o seguinte exemplo: a neve aparece branca para os sentidos, mas, segundo Anaxágoras, seria efetivamente preta: como é água congelada e a água é escura, o gelo também o é, mesmo aparecendo branco à visão (PH I 33). Ora, a neve é então branca ou preta? É preciso, para o pirrônico, suspender o juízo porque as duas posições, iguais quanto à convicção, não permitem decisão alguma. O ceticismo acadêmico, por outro lado, obterá uma conclusão bastante diferente. Segundo Cícero, os acadêmicos, embora conhecendo a argumentação de Anaxágoras para estabelecer que a neve seria preta, seguirão o provável e com maior facilidade admitirão que a neve parece branca (Acad. II 100). O acadêmico, sem infringir a suspensão do juízo, simplesmente acolherá a brancura da neve, não obstante a argumentação contrária, porquanto essa posição lhe parecerá mais convincente. Tal como o pirrônico, considera que sua verdadeira cor é inapreensível (e, por isso, retém o assentimento), mas não julga que as posições conflitantes sejam obscuras ou incertas, igualmente convincentes. Muito pelo contrário, o acadêmico reconhece que há uma posição mais provável e a acata, mesmo não tendo sido demonstrada verdadeira (já que os critérios de verdade dogmáticos revelaram-

⁶⁵ Arcesilau, como dito por Sexto (PH I 232), não julgava as posições conflitantes quanto à convicção ou não-convicção. Significaria isso então que, tal como os pirrônicos, identifica inapreensibilidade e obscuridade? Ou será que o *eulogon* requereria, tal como o *pithanon*, a distinção entre ambos os conceitos?

se insuficientes e o juízo foi suspenso). Para o filósofo da Academia, é inverossímil assumir que a neve seja preta: ainda que todas as posições conflitantes sejam indecidíveis do ponto de vista da verdade, elas não o são do ponto de vista da credibilidade. Neste caso, é mais convincente que a neve seja tomada como branca.

Para o cético acadêmico, a inapreensibilidade não implica, como para os pirrônicos, que todas as coisas se tornem equivalentes de sorte que, havendo entre elas dissimilaridades, algumas serão mais prováveis que outras. Cícero, citando Clitômaco, afirma-o expressamente: “os acadêmicos sustentam haver, entre as coisas, dessemelhanças de um modo tal que algumas delas parecem prováveis e outras, o contrário; mas que isso não é suficiente para que digas que algumas coisas podem ser apreendidas e outras não podem” (Acad. II 103).⁶⁶ Luculo, todavia, mesmo percebendo essa distinção conceitual, não será capaz de formular uma objeção pertinente em sua crítica à verossimilhança, que é bastante simples: ainda que reconheçam haver dissimilaridades entre as coisas, como os acadêmicos podem valer-se do que é verossímil se dizem não conhecer a verdade? O próprio conceito de verossimilhança parece implicar a necessidade do conhecimento da verdade e, portanto, empregado por um cético, representaria uma auto-contradição. Para ser possível basear a conduta cotidiana em verossimilhanças, é preciso deter conhecimento verdadeiro e, para tanto, requer-se um critério de verdade (Acad. II 33-36). Ora, como o acadêmico não possui nenhum critério para estabelecê-la, sua proposição do provável ou verossímil como critério de ação parece ser infundada e contraditória.

Verossímil e provável são a tradução latina cunhada nos *Academica* para verter do grego termos técnicos da filosofia helenística. Essa tradução, como se sabe,⁶⁷ é controversa e, mesmo que tenha sido fiel ao espírito do ceticismo de Carnéades, haveria de encontrar já na

⁶⁶ Acad. II 103: “Academicis placere esse rerum eius modi dissimilitudines ut aliae probabiles videantur, aliae contra; id autem non esse satis cur alia posse percipi dicas, alia non posse” (Tradução: Bolzani (2003:125)). Ver também ND I 12.

⁶⁷ Lévy (1992:276-290).

antiguidade incompreensões, a começar pela crítica de Luculo,⁶⁸ que no entanto auxiliam no esclarecimento dos argumentos céticos. As incompreensões resumem-se essencialmente ao seguinte: tomar a noção de verossímil como se dissesse respeito às coisas, ao modo como realmente são, como se a “verdade” da representação fosse um espelhamento imperfeito do real. Definitivamente, não é esse o caso.⁶⁹

Há, segundo Carnéades, dois gêneros de representação (*genera visorum*): um relaciona-se àquelas que podem ou não ser apreendidas; outro, àquelas representações que são prováveis ou improváveis (Acad. II 99). Os conceitos de probabilidade e verossimilhança referem-se, pois, ao segundo e por isso nada implicam no que tange à maneira como as coisas são. Eles de maneira alguma pretendem representar, ainda que imperfeitamente, a realidade, mas apenas definir o modo como as representações aparecem ao cético. Dada que não são igualmente obscuras, que não são incertas, a dissimilaridade entre elas assegura que algumas parecerão mais prováveis que outras. Probabilidade e verossimilhança dizem respeito, portanto, às representações e, mais especificamente, ao modo como as representações aparecem para o sujeito. Ao contrário do que supõe Luculo, uma representação provável ou verossímil não recebe essa denominação por corresponder, embora imprecisamente, à realidade, mas por apresentar-se ao cético de uma determinada maneira. Sexto, em sua exposição da filosofia de Carnéades no primeiro livro dos *Contra os Lógicos*, diz essencialmente o mesmo. Há dois modos de ser (*duo skheseis*) da representação: um diz respeito àquilo de onde provém (*aph' hou ginetai*), como a realidade sensível exterior; outro, àquele onde se dá (*en ho ginetai*), o ser humano (M VII 167). Sendo assim, um relaciona-se ao que é representado (*pros to phantaston*) e diz-se verdadeiro (*alēthēs*) ou falso (*pseudēs*) caso

⁶⁸ Crítica que ecoa em Agostinho (Contra Acad. II.7.16ss). Sobre a crítica agostiniana aos céticos, ver Kirwan (1983).

⁶⁹ Há, como fica patente, uma flutuação terminológica em Cícero e Sexto que atribui a obscuridade ou incerteza ora às coisas, ora às representações, apesar de, a rigor, tratar-se apenas das representações. A resposta de Cícero à objeção de Luculo tornará absolutamente claro que probabilidade e verossimilhança e, por conseguinte, incerteza ou obscuridade referem-se às representações e, de modo mais específico, às representações enquanto afecções do sujeito, nunca enquanto descrições das coisas em si mesmas.

esteja em acordo ou desacordo com o que é representado; outro, àquele em quem ocorre a representação (*pros to phantasioumenon*) e diz-se que aparece verdadeiro (*phainomenē alēthēs*) ou não e, quando a representação aparece verdadeira, é chamada de representação convincente (*phantasia pithanē*) (M VII 168-9). De maneira ainda mais nítida, Sexto estabelece que a credibilidade (*pithanotes*) ou, para usar os termos de Cícero, a probabilidade (*probabilitas*) ou verossimilhança (*veri similitudo*) descrevem a relação entre a representação e o sujeito e não aquela entre a representação e a realidade exterior.

A partir do cotejo dessas duas passagens, há que se destacar que a tradução ciceroniana do vocabulário céptico é bastante satisfatória. ‘Provável’ (*probabile*), do verbo *probare*: aprovar, acatar, verte convincente (*pithanon*), que significa literalmente persuasivo, e é cognato de convicção (*pistis*), vocábulo empregado pelos pirrônicos na definição de equipolência (PH I 10). Todos esses termos, em sentido lato, exprimem algo como “digno de crédito” ou “aceitável” e jamais podem ser entendidos como “o que tem chances de corresponder ao real” posto que, como os dois modos de ser das representações tornam evidente, *probabile* e *pithanon* não se referem à realidade exterior, mas ao ser humano. Semelhantemente, ‘verossímil’ (*veri simile*) traduz o que aparece verdadeiro (*phainomenē alēthēs*) e também diz respeito apenas àquele em quem a representação se dá. A objeção de Luculo ao critério de ação proposto por Carnéades revela-se, pois, duplamente falsa porquanto, em primeiro lugar, compreende mal as implicações da noção de verossimilhança e, em segundo, não se dá conta de que é essa incompreensão que o leva a supor a necessidade de um critério de verdade para distinguir as representações prováveis como se fossem intermediárias entre falsidade e verdade.

Credibilidade, probabilidade e verossimilhança dizem respeito àquele em quem se dá a representação, notadamente o ser humano. Para os acadêmicos, as representações distinguem-se quanto à convicção e exatamente por isso o convincente pode constituir-se como critério de

ação. As representações apresentam-se de modo heterogêneo para o cético acadêmico que agirá, por conseguinte, de acordo com o grau de convencimento que perceber em cada uma delas. Segundo Carnéades, tal qual Sexto relata (M VII 171-189), os graus de probabilidade variam de acordo com os exames a que são submetidas as representações. À provável, que constitui o primeiro grau da escala de probabilidade, segue-se a provável e desimpedida, representação que, ela própria, é provável e que, além disso, participa de um conjunto de representações do qual nenhuma parece falsa. Aludindo à medicina, Sexto apresenta uma analogia que elucida sua exposição: tal qual um médico não determina um diagnóstico a partir de um único sintoma, mas de uma síndrome, confluência de sintomas (M VII 179), assim a representação provável e desimpedida será aquela cuja confluência de que participa contém apenas representações que também aparecem verdadeiras. O terceiro grau da escala de probabilidade possui, por sua vez, uma representação que participa de um conjunto do qual as representações não somente não aparecem falsas, mas foram submetidas a exame ulterior e continuam aparecendo verdadeiras. Esse terceiro nível é composto de representações chamadas prováveis, desimpedidas e testadas.⁷⁰ O fundamental a ser percebido nesta escala de probabilidade é, portanto, que o exame, o escrutínio racional, altera o grau de convencimento de uma representação seja recrudescendo-o, seja retirando-lhe a probabilidade (como a representação de uma cobra que, depois de examinada, percebe-se ser de uma corda).

O ceticismo acadêmico, após toda essa exposição, revela-se um ceticismo genuíno, tal qual o pirrônico. Ambas as vertentes não derivam a impossibilidade do conhecimento de nenhum dogma; ao contrário, extraem-na da insuficiência dos critérios de verdade propostos

⁷⁰ Há variações nas exposições sobre os diferentes graus de probabilidade das representações conforme se tome os *Academica*, os *Esboços* ou o *Contra os Lógicos* como objeto de análise. Entretanto, a despeito dessas divergências, é perfeitamente possível abstrair o conteúdo filosófico pertencente a esses relatos: o grau de convencimento relaciona-se aos diferentes testes e exames aos quais as representações são submetidas: quanto mais examinadas, mais convincentes se tornam. Nesse sentido, é muito pertinente a interpretação proposta por Allen (1994), interpretação segundo a qual não é o caso de se dividir as representações em três níveis estanques (provável; provável e desimpedida; provável, desimpedida e testada), mas de divisá-las de modo tal que não haveria um padrão máximo de convencimento (supostamente correspondente ao terceiro nível) e sim uma escala que partiria do provável e que adquiriria maior probabilidade quanto mais testes e exames fossem realizados.

pelos dogmáticos, em especial estóicos. Pirrônicos e acadêmicos distinguem-se, não obstante, no que tange à noção de obscuridade ou incerteza e, em razão dessa distinção, propõem diferentes critérios de ação em resposta ao clássico argumento da *apraxia*. Os pirrônicos, impossibilitados de adotar o provável por causa da igualdade das representações quanto à credibilidade, instituem o fenômeno como parâmetro de conduta. Os acadêmicos, cuja contraposição de argumentos, a argumentação *in utramque partem*, tradicionalmente visa ao verossímil (nunca à equipolência) coerentemente o assumem como critério de ação e reconhecem o valor da investigação filosófica para determinar seu grau. No caso dos filósofos da Academia, acentua-se, por conseguinte, o papel da razão e do pensamento na conduta porque podem influenciar (intensificar ou reduzir) a probabilidade de uma representação. O provável pode-se dizer então um critério de ação racional⁷¹ em contraste com o dos pirrônicos, filósofos para os quais o fenômeno se impõe involuntariamente, imune à investigação, ou seja, como algo exterior ao exercício da argumentação e acolhido passivamente. Nas discussões filosóficas, eles sustentam que a todo argumento outro igual pode ser oposto, razão pelo qual o âmbito de racionalidade não-dogmática instituído pelo pirronismo diz respeito apenas à vida comum e à observação dos signos rememorativos. Não parece haver outro motivo para que o critério de ação proposto pelos pirrônicos contenha de antemão alguns conteúdos, sobretudo o acolhimento das leis e costumes tradicionais da pátria em que se vive, ao passo que o dos acadêmicos não lhes prescreva nada antes de que a investigação seja feita. Para os acadêmicos, estabelecida a inapreensibilidade, a investigação ainda permanece altamente relevante com respeito à ética, pois é o escrutínio racional das representações que, em última instância, determinará seus graus de probabilidade e guiará sua vida. Ao contrário da ação do pirrônico, dependente do fenômeno, de algo que se impõe a

⁷¹ “Uma vez introduzido um método para fazer escolhas avalizadas entre crenças disponíveis na esperança de se chegar mais perto da verdade, admite-se então aquilo de que o argumento dos cétricos pirrônicos concernente à equipolência das teses conflitantes pretendia livrar-se: a tentativa de chegar, por meio de uma avaliação racional das razões (*rational weighing of reasons*), a uma crença que parece mais confiável do que aquilo que simplesmente ocorre a alguém.” (Striker, 1996:145).

partir do exterior e que se não se impuser condena-o à inatividade, o acadêmico agirá a partir de si próprio, por assim dizer, com base no que sua argumentação lhe mostrar ser mais convincente. O acadêmico parece de fato fazer jus à liberdade que apregoa ter (Acad. II 8; Tusc. V 83; Div. II 150) de modo que sua conduta será determinada por nada além do que a ele próprio sua razão apresentar como mais provável. Sua filosofia não o atém a nenhum dogma e nem sequer lhe propõe qualquer tipo de comportamento. Tamanha é sua liberdade que poderá acolher até mesmo posições filosóficas próximas do estoicismo (ND III 95; Dev. III 20) desde que, como sempre, pareçam-lhe as mais verossímeis e a elas não assinta.⁷²

As duas vertentes do ceticismo antigo possuem diferenças conceituais relevantes, mas não deixam de ser duas expressões originais de ceticismo genuíno. Isso se deve à capacidade de simultaneamente estabelecer adogmaticamente a impossibilidade do conhecimento verdadeiro e oferecer um critério de ação que viabiliza a conduta quotidiana. Todos esses céticos, não obstante, também abordaram muitos outros tópicos além dos referentes aos critérios de verdade e ação, o que os onze livros dos *Adversus Mathematicos* de Sexto muito bem exemplificam. Todavia, tendo em vista que o objetivo que aqui se tem é avaliar a apropriação do ceticismo antigo pela modernidade, intimamente relacionada à controvérsia religiosa do período, não é necessário explorar toda a diversidade de temas da qual os céticos antigos trataram, mas compreender, em suas linhas gerais, a maneira como lidaram com a religião, especialmente com o problema da existência dos deuses. Além dos conceitos fundamentais do ceticismo, é preciso conhecer os argumentos primordiais a favor e contra a existência da divindade e a posição dos antigos referente à possibilidade de apreensão do divino.

⁷² É desse modo, a propósito, como demonstram Glucker (1988) e Bolzani (2000), que o propalado ecletismo de Cícero pode e deve ser compreendido. Não é o caso de dizer que Cícero seja pura e simplesmente eclético, como se desenvolvesse uma doutrina composta por elementos diversos colhidos em várias escolas, elementos heterogêneos que buscam harmonizar-se, constituir um todo coeso. Cícero, sendo cético acadêmico, é guiado pelo que mais lhe impacta a cada momento de modo que as oscilações em suas posições devem ser assim explicadas: elas não implicam qualquer ecletismo, apenas revelam que algumas posições, antes verossímeis, deixaram de sê-lo e foram substituídas.

1.IV. Os Céticos e os Deuses:

Tendo em vista tudo que até aqui foi dito, pode-se já supor qual foi o modo com que as duas grandes vertentes do ceticismo antigo lidaram com a religião e, em particular, com a crença na existência dos deuses. Céticos genuínos, acadêmicos e pirrônicos jamais afirmaram positivamente a não existência dos deuses e, ao contrário de personagens como Protágoras de Abdera e Sócrates,⁷³ estiveram sempre distantes das acusações de ateísmo ou impiedade. Aliás, cabe lembrar a esse respeito que Pirro, expoente do pirronismo, teria sido sacerdote em Élis (DL IX 64), sua cidade natal, e que Cícero escolhe Cota, também sacerdote (ND I 61; II 168; III 5-6, 94), como personagem central do *De Natura Deorum*, obra em que trata criticamente das concepções epicurista e estóica acerca da natureza dos deuses. Quando abordaram a religião, os céticos antigos em momento algum buscaram negar a existência dos deuses, mas sim explicitar o quanto a argumentação dogmática era insuficiente para sustentar tal crença, o quanto era incapaz de demonstrar, tal qual nas outras áreas, aquilo que pretendia. Os argumentos céticos, como o do “pouco a pouco” de Carnéades empregado tanto por Sexto (M IX 182-190) quanto por Cícero (ND III 43-52), não pretendem destruir a crença em deuses, somente mostrar que os dogmáticos nada conseguem explicar acerca dessa questão (ND I 64; III 44; Div. I 8). “Considero”, diz por exemplo Cota a Veleio, filósofo do Jardim, “que a razão que tu apresentas não é suficientemente firme” (ND I 62).⁷⁴ O objetivo dos céticos é sempre exibir o hiato existente entre a opinião e a verdade plenamente demonstrada (Cf. ND I 61), entre a *crença* e a *fundamentação da crença*, exibir, em suma, a precipitação dos dogmáticos nos assuntos referentes à religião (PH III 2).

Os pirrônicos, em perfeita conformidade com o princípio programático de sua filosofia, contrapõem argumentos acerca da existência dos deuses de modo a estabelecer a equipolência entre as posições conflitantes. O partidário do pirronismo ocupa, ou melhor,

⁷³ No que tange a Protágoras, ver M IX 56-7 e ND I 63, 117. Com respeito a Sócrates, basta recordar a acusação de não crer nos deuses que recebeu de Meleto (Platão *Apologia* 26B-D).

⁷⁴ ND I 62: Rationem tamen eam quae a te adfertur non satis firmam puto.

pretende ocupar com a suspensão do juízo um lugar intermediário entre os que acreditam (dogmáticos de variadas estirpes) e os que desacreditam (ateus, também dogmáticos) e, para descrever sua posição, simplesmente utiliza sua ilustre fórmula “não mais” (M IX 59). No que tange à vida comum, contudo, e não às tentativas de estabelecer positivamente a existência ou inexistência dos deuses, o pirrônico acolhe os costumes e leis da pátria em que vive, diz que os deuses existem, é pio e considera haver providência (M IX 49; PH III 2).⁷⁵ Nenhuma doutrina das diferentes escolas filosóficas lhe parece mais convincente e assim, caso perguntado, por exemplo, sobre a forma ou a localização dos deuses, não revelará preferência nem pelas concepções epicuristas nem estóicas. Apenas seguirá adogmaticamente (*adoxastōs*) as prescrições das cerimônias e ritos tradicionais. Neste tópico, mais do que nunca, evidencia-se o fato de que sua argumentação não visa a refutar as crenças dogmáticas pura e simplesmente, mas a explicitar-lhes a ausência de fundamentação. Ora, se diferente fosse, a argumentação contra o epicurismo e estoicismo teria positivamente provado a inexistência dos deuses e não haveria qualquer coerência em acatar as crenças e práticas da tradição. De modo semelhante, fica claro o significado e a importância do advérbio ‘adogmaticamente’ tão caro ao pirronismo: *adoxastōs* descreve a maneira de o cético, tendo o juízo suspenso, acolher determinadas crenças ou opiniões que, embora sabidamente indemonstradas, guiam a conduta. Não fosse por ambos aspectos, o pirrônico seria incapaz de afastar-se do ateísmo.⁷⁶

⁷⁵ Ver também PH I 24.

⁷⁶ É preciso ressaltar, não obstante, que Sexto expressa-se sempre com bastante distanciamento quando trata do que chama de “crença mítica” (μυθική πίστις). No décimo modo de Enesidemo, define-a como a aceitação do que não ocorreu e é fictício e dá como exemplo os mitos relativos a Cronos (PH I 147). Os pirrônicos, pois, acatam os costumes tradicionais, mas é legítimo supor que as crenças míticas, as histórias relatadas pelos poetas, tenham lhes parecido totalmente absurdas e indignas de crédito de modo que aceitam da tradição religiosa tão somente o conceito dos deuses (ἡ(περί)θεῶν ὑπόληψις); os mitos seriam auto-contraditórios e conteriam em si sua própria refutação (M IX 66-74). Se a contradição dos mitos na antiguidade realmente não impediu a crença comum, a crença dos não-filósofos (Cf. Veyne (1984)), talvez então seja o caso de supor, para manter a coerência do pirronismo, que a abordagem de tal contradição desde os primórdios da filosofia, notadamente por Xenófanes (DK 21 B 11-2, 15-6, 23), tenha gerado um descrédito com relação aos mitos que permitiu aos pirrônicos recusá-los ao mesmo tempo em que julgavam seguir a vida comum. Há que se lembrar, entretanto, de que essa passagem acerca dos deuses no décimo modo, assim como a correspondente em PH III 218-228, versam sobre ética e por isso são de difícil interpretação. Em Sexto, a abordagem da religião encontra-se em PH II 2-12 e M IX 11-194 e, diferentemente do *De Natura Deorum*, não é introduzida a partir da questão da divindade

O acadêmico também argumenta contra epicuristas e estóicos e chega à suspensão do juízo. Entretanto, os céticos da Academia consideram que dentre as opiniões dogmáticas sobre os deuses algumas se destacam quanto à credibilidade: umas parecem totalmente absurdas, como a atribuição aos deuses de uma forma semelhante à humana (ND I 71-75), mas outras, pertencentes ao estoicismo, parecem ser mais verossímeis (ND III 95).⁷⁷ Por conseguinte, mesmo sem delegar às leis e costumes tradicionais os parâmetros de sua conduta, o acadêmico também está distante de qualquer acusação de impiedade, pois, ao menos no que se refere à existência dos deuses, acolhe-a como algo sumamente verossímil (ND I 2). Atesta-se assim, novamente, sua diferença com relação ao pirrônico: é a partir do que se lhe apresenta com maior probabilidade, e não o mero acolhimento do fenômeno, neste caso a tradição, que conduzirá a vida.⁷⁸

Não obstante, os argumentos de Cícero e Sexto acerca da religião muitas vezes se sobrepõem⁷⁹ já que polemizam com as mesmas correntes dogmáticas. Esses argumentos, entretanto, têm valor variado e não precisam ser analisados em sua totalidade para que se compreenda a relação entre ceticismo e religião na antiguidade; basta que sejam abordados os mais relevantes, em especial aqueles que os modernos haveriam de retomar.

As duas provas mais importantes da existência dos deuses empregadas pelos filósofos helenísticos são notadamente (A) o chamado consenso universal, a afirmação de que todas as pessoas crêem em alguma forma de divindade (M IX 61; ND I 43-4), e (B) a ordem da

enquanto tal, mas enquanto causa eficiente. Sobre o conflito entre crenças ordinárias e filosóficas acerca dos deuses, ver Annas (Inédito).

⁷⁷ Infelizmente, o comentário de Cícero acerca da verossimilhança do estoicismo no que tange a religião é curto e não comporta detalhes. A partir do segundo livro do *Sobre a Adivinhação*, contudo, pode-se supor que o acadêmico não consente a todas as opiniões estoicas relacionadas à existência dos deuses pois recusa, no mínimo, a adivinhação, caracterizada como superstição. Se há algo de verossímil no estoicismo, particularmente em contraste com o epicurismo, parece ser algumas das razões a favor da existência dos deuses, razões mencionadas por Cícero em seu diálogo com Quinto: a ordem celeste e a beleza do universo (Div. II 148).

⁷⁸ Talvez seja o caso de especular, ainda a respeito das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos, que o cético da Academia acolheria a existência dos deuses independentemente da tradição em que se inscrevesse (já que é maximamente verossímil) ao passo que o partidário do pirronismo, julgando a existência tão crível quanto a inexistência, deveria consentir ao ateísmo caso as leis e costumes de sua pátria o prescrevessem.

⁷⁹ Por exemplo, M IX 86-7, ND II 17; M IX 92-5, ND II 18; M IX 99-100, ND II 57-8; M IX 101-4, ND II 21-22; M IX 132, ND II 7-12; M IX 138-147, ND III 32-4; M IX 182-190, ND III 43-52.

natureza, cuja beleza e regularidade parecem supor uma inteligência e poder superiores (M IX 99-100; ND II 4, 57-8), aos quais os estóicos vinculam a providência (Cf. ND II 75; 81-97). Ao consenso universal, o argumento que se contrapõe é simples: como saber o que pensam todas as nações estrangeiras se ainda há povos incógnitos? E o que dizer de ateus como Diágoras e Teodoro? Não é possível defender a universalidade da crença sem o conhecimento seguro de todas as culturas do mesmo modo que é impossível negar a existência dos ateus já conhecidos (M IX 51-8; ND I 62-3): uma única exceção é suficiente para desacreditar o consenso. Além disso, como ressalta Cota (ND III 11), como deixar que assunto tão relevante seja decidido com base na maioria, composta por ignorantes? O pretense conhecimento universal não demonstra e nem pode demonstrar a existência dos deuses. Já à ordem da natureza e à providência a ela associada opõem-se fundamentalmente os dilemas relativos aos atributos da divindade: sendo providente, como não prever a existência do mal? E, tendo-o previsto, por que não foi evitado? Por fraqueza? Por malevolência? Poder, benevolência e preciência parecem ser então, consideram os céticos, atributos inconciliáveis (PH III 9-12) a menos que se atribua à divindade o desconhecimento de seu poder ou a desatenção frente aos assuntos humanos, à moda epicurista, ou a incapacidade de discernir o melhor (ND III 92). Em qualquer dos casos, contudo, tem-se uma concepção inaceitável da divindade.

Outros filósofos dogmáticos, agora ateus, propuseram provas da inexistência dos deuses, dentre as quais há que se destacar (A) a de Pródico de Céos, segundo a qual os homens deificaram tudo aquilo que lhes era útil (M IX 18, 52; ND I 101, 108), e (B) a de Crítias, mas possivelmente formulada também por vários outros, consoante a qual os políticos teriam inventado os deuses para melhor controlar todos aqueles que se julgassem capazes de cometer crimes e escapar da devida punição incutindo-lhes a noção de que poderiam até safar-se das leis humanas, mas jamais da divina (M IX 14-6, 54; ND I 118). Sexto, em sua argumentação com vistas à equipolência, rebate cada uma dessas provas dogmáticas da inexistência dos

deuses: (A) se os homens tivessem deificado tudo o que lhes é útil ou benéfico, deveriam existir vários outros deuses além dos que se considera haver: filósofos, animais irracionais, mobília doméstica!, já que são benéficos para a vida, deveriam todos ter sido deificados (M IX 39-41), e (B) mesmo que a disseminação da crença em deus tenha se dado em nome da justiça e da manutenção da ordem social, isso não demonstra como os próprios políticos chegaram à concepção da divindade: como puderam formular o conceito de deus se antes deles ninguém o conhecia? Além disso, como todos os homens têm uma pré-concepção da divindade, como atribuem aos deuses características semelhantes, e. g. incorruptibilidade e bem-aventurança, é impossível supor que os políticos e legisladores, dispersos por várias cidades, tenham se reunido para elaborar essa pré-concepção antes de disseminá-la (M IX 30-3).

A argumentação cética acerca da natureza dos deuses pretende, pois, avaliar os argumentos a favor e contra sua existência a fim de encontrar seja a equipolência, seja a verossimilhança. Não há jamais um questionamento positivo da divindade enquanto tal, apenas das razões julgadas capazes de demonstrar sua existência, atributos, localização, etc. Por causa disso, o cético encontra-se não somente imune às acusações de ateísmo ou impiedade, mas terá até condições de as dirigir contra os dogmáticos cujas doutrinas parecem implicar a inexistência (ND III 20) ou uma concepção indigna dos deuses (ND III 64). Assim, particularmente com respeito à providência defendida pelos estóicos, os céuticos explorarão, como já visto, os dilemas engendrados pelo problema do mal e sua compatibilidade com a benevolência, poder, discernimento e capacidade de intervenção nos assuntos humanos para indicar que a defesa da providência leva à impiedade (PH III 9-12; ND III 92). Se a impiedade deve ser atribuída a alguém, pensa o cético, certamente então deve sê-lo aos dogmáticos que propõem positivamente opiniões incompatíveis com a divindade: negando-a, como os ateus, ou afirmando um dogma inconciliável com seus atributos mais caros, poder e benevolência.

É preciso notar, todavia, que essa incompatibilidade apontada pelos cétricos, exemplificada na afirmação estóica da providência, distingue-se radicalmente da acusação muitas vezes lançada sobre Epicuro de que teria defendido a existência dos deuses apenas publicamente a fim de evitar possíveis condenações (ND I 61, 85, 123, III 3; M IX 58), de que teria proposto doutrinas sobre os deuses somente para velar sua incredulidade e garantir imunidade frente aos homens comuns pois, assim reza a acusação, os mais aptos seriam capazes de perceber a incoerência das doutrinas cuja tarefa, conclui-se, só poderia ser encobrir o ateísmo. Ao contrário dos estóicos, que seriam autenticamente piedosos, Epicuro, talvez advertido e desencorajado pelo exemplo de Protágoras (Cf. ND I 63), teria se protegido com uma máscara de crenças (e.g. o antropomorfismo dos deuses, a inatividade e a ausência de cuidado com os assuntos humanos) que, bem analisadas, implicam o fim da piedade, da veneração e da existência dos deuses (ND I 115-7). Considerando-se que não seria tolo a ponto de propor tais crenças, é necessário supor que desacreditava nos deuses, sabia disso e, com o intuito de evitar o ódio popular, forjou as crenças de que precisava para se ocultar (ND I 123). O epicurismo, supostamente preocupado em extirpar apenas a superstição, os medos que assolam e degeneram a vida humana, teria extirpado os próprios deuses. Epicuro, para defini-lo em uma palavra, seria dissimulado enquanto os estóicos, ao propor doutrinas como a da providência, só estariam enganados.

Em contraste com os dogmáticos que sustentam positivamente a existência dos deuses ou a negam aberta, capciosa ou inadvertidamente, os cétricos, tal como ilustra Cota (ND I 60-1), alinham-se ao que teria sido a atitude de Simônides com relação à divindade. Perguntado sobre a natureza e existência dos deuses, pediu um dia para pensar; no seguinte, perguntado novamente, requisitou mais dois dias; no encontro subsequente, mais quatro; e assim sucessivamente até admitir que quanto mais investigava, mais a questão lhe parecia intrincada. Nada dizer dogmaticamente, a favor ou contra os deuses, era tudo o que podia

fazer. O exemplo de Simônides é elucidativo da postura dos cétricos antigos em contraste com os dogmáticos e de sua recusa em afirmar de maneira positiva o que quer que seja acerca da divindade. Acadêmicos e pirrônicos, cétricos genuínos, nada jamais dizem acerca dos deuses como se detivessem a verdade; eles não a têm e permanecem sempre na investigação. Esse mesmo exemplo revela ainda outra característica dos ceticismos antigos que é fundamental perceber: mesmo não tendo sido apreendida, a existência dos deuses e sua natureza são consideradas passíveis de serem captadas pela razão. Em nenhum momento os cétricos antigos, nem seus adversários dogmáticos, supõem que a divindade esteja além do alcance racional. Ela é a todo tempo considerada apreensível pelas capacidades humanas e é justamente por isso que, por um lado, os dogmáticos podem pretender tê-la apreendido, e que, por outro, a suspensão do juízo não põe termo à investigação. É bem verdade que, até o presente momento, como diriam os pirrônicos, a divindade não foi apreendida, mas isso não significa que ela esteja além de qualquer possibilidade de apreensão. Se os cétricos criticam a arrogância e a precipitação dogmática e, tal como Simônides, demandam sempre mais tempo para investigar, eles o fazem por considerar que a religião, como qualquer outra questão, deve ser explorada com os instrumentos, sentidos e razão, que os seres humanos possuem. A divindade permanece, pois, tão incógnita quanto os outros tópicos investigados pelos cétricos (e. g. o tempo, o movimento) sem que isso signifique que seja incognoscível ou se encontre além das capacidades humanas. O ceticismo antigo não conheceu a distinção entre os domínios natural e sobrenatural e nunca supôs que houvesse algo que se encontrasse fora da alçada da capacidade cognitiva humana. A suspensão do juízo indica, portanto, que os vários tópicos tratados pelos dogmáticos permanecem irresolutos e, como tais, inapreendidos segundo os parâmetros de racionalidade até então propostos, jamais que sejam por natureza inapreensíveis. É exatamente por pensar que a razão e os sentidos poderiam apreendê-los que o cético, pirrônico ou acadêmico, contrapõe argumentos para suspender o juízo e, após a

suspensão, continua a investigar. A suspensão nunca é, para os antigos, um termo da contraposição de argumentos, uma comprovação absoluta da precariedade das capacidades cognitivas humanas, uma confissão definitiva de ignorância, tampouco uma plataforma a partir da qual se poderia saltar para além da razão. A suspensão somente denota, como muitas vezes já dito, a insuficiência dos dogmatismos e não implica qualquer apelo ao sobrenatural.

Sendo assim, mesmo quando os antigos mencionam a autoridade (*auctoritas*) (ND III 7, 9, 15, 43), ela surge para reiterar o hiato entre opinião e verdade, entre as crenças e sua fundamentação, e não exime os filósofos de tentar demonstrar a existência e a natureza dos deuses. A autoridade é reconhecida como tal pela grandeza ou antiguidade daqueles que a constituíram, não por assentar-se no sobrenatural, e nesta medida recoloca o desafio com o qual os filósofos já lidavam: fundamentar uma opinião, provenha ela da autoridade ou de qualquer outra instância. Os antigos, em conformidade com o exemplo de Simônides, reconhecem o quão intrincado é o problema da fundamentação da existência dos deuses e poderiam até estender sua investigação indefinidamente, porém jamais cogitariam a possibilidade de que a inapreensão da divindade se devesse a seu pretenso caráter sobrenatural e de que sua apreensão dependesse de um recurso ao que ultrapassa a razão. Se o filosofar acerca dos deuses tem algum sentido, ele provém do pressuposto comum de céticos e dogmáticos segundo o qual a divindade pode ser, mesmo que ainda não tenha sido, alcançada por meio das forças humanas.

A modernidade, ao contrário, suporá de antemão a diferença entre as ordens natural e sobrenatural e assim necessariamente dará ao ceticismo dos antigos um novo significado. Em meio aos debates causados pela Reforma Protestante, os ceticismos pirrônico e acadêmico serão instrumentalizados para defender a religião cristã e o catolicismo de um modo inédito e bastante controverso, um modo com o qual os céticos antigos, sem dúvida alguma, jamais

concordariam. A retomada dos ceticismos antigos no Renascimento, apesar de valer-se dos conceitos por eles estabelecidos, é na verdade o nascimento de um novo ceticismo.

CAPÍTULO II

CETICISMO MODERNO:

MICHEL DE MONTAIGNE E PIERRE CHARRON

Den Himmel überlassen wir

Den Engeln und den Spatzen.

Heinrich Heine

2.1. Introdução:

Estima-se que por volta de 1427 Francesco Filelfo (1398-1481) tenha trazido de Constantinopla um códice contendo a obra de Sexto Empírico a fim de satisfazer, na Itália do século XV, o interesse de eruditos não propriamente voltados para o ceticismo pirrônico, mas para o enriquecimento da filologia e do saber acerca de inúmeros autores dos períodos clássico e helenístico cujas obras se perderam ao longo da história e aos quais Sexto se refere. Sabe-se, porém, que o feito de Filelfo está longe de representar um retorno do ceticismo à Europa ocidental, pretensamente obscurecida pelos longos anos de preponderância do cristianismo, pois aí se albergava um número razoável de manuscritos contendo seja os *Esboços do Pirronismo*, seja o *Adversus Mathematicos*.⁸⁰ Por conseguinte, se o medievo, em particular a baixa Idade Média, não tornou o ceticismo (pirrônico ou acadêmico) objeto de estudo pormenorizado, isso não se fez por carência material. Talvez por considerar que havia sido peremptoriamente refutada no *Contra Acadêmicos* de Agostinho, alguns dos filósofos medievais conheceram e exploraram “temas céticos” sem lançar mão da tradição genuinamente cética que os precedeu.⁸¹ O célebre renascimento do ceticismo haveria, pois, de aguardar até que a Reforma Protestante e as publicações latinas de Sexto Empírico criassem o

⁸⁰ O estudo mais detalhado sobre a difusão dos manuscritos de Sexto é, sem dúvida, Floridi (2002). Para um resumo numérico de sua distribuição do século IX ao XVII, ver particularmente o apêndice 2 (Floridi 2002: 95-6).

⁸¹ Acerca da relação ceticismo *versus* “temas céticos” na Idade Média, ver Marcondes (1995). Para um estudo mais abrangente sobre a presença do ceticismo na antiguidade tardia, Império Bizantino e Idade Média, ver Schmitt (1983).

ambiente propício para que a filosofia dos céticos antigos, sobretudo dos pirrônicos, deixasse de ser consultada como mera fonte de estudos filológicos e assumisse um lugar de destaque nos debates teológicos e filosóficos dos séculos XVI e XVII.⁸²

Há que se ressaltar, todavia, que ainda no século XV e portanto antes do advento da Reforma e das traduções de H. Estienne e G. Hervet,⁸³ o ceticismo antigo se fez conhecido a partir da tradução latina da *Vida de Pirro* pertencente à *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* e em especial da publicação dos *Academica* presente na *Opera Philosophica* de Cícero. É bem verdade que essas obras obtiveram uma repercussão pequena se comparada à das de Sexto, mas de todo modo revelam, especialmente a de Cícero, uma crescente consciência do desafio cético ao dogmatismo.⁸⁴ Neste período, as obras de Sexto, restritas aos poucos leitores do grego, começavam a ganhar relevância, o que se deduz da utilização do *Contra os Astrólogos* (M v) por Giovanni Pico della Mirandola no *Disputas contra a Astrologia* postumamente publicado em 1495 por seu sobrinho Gianfrancesco e sobretudo da singular tentativa de G. Savonarola (1452-1498), frade dominicano questionador da tradição da Igreja, de empregar o ceticismo como propedêutica à fé cristã.⁸⁵ Inegavelmente, porém, é somente a partir da publicação da versão latina de Sexto nos anos 60 do século XVI e da utilização do ceticismo nos debates gerados pela Reforma que a filosofia cética, notadamente a pirrônica, realmente

⁸² Essa é, em seus termos fundamentais, a tese de Popkin em sua *História do Ceticismo*, que, desde sua primeira publicação em 1960 (3ª ed. revista e aumentada em 2003), estabeleceu-se como uma referência que delineou inúmeros trabalhos posteriores e a qual serve de base para o estudo que aqui se empreende. Outras interpretações da filosofia moderna, todavia, ressaltam ou enfatizam outros elementos que teriam contribuído para o florescimento do ceticismo: a onipotência divina (e.g. Brahami, 2001a) e o ocaso do programa de educação humanística (Cf. Schiffman, 1984).

⁸³ Para uma cronologia sumária de algumas das obras e eventos relacionados à retomada do ceticismo no Renascimento e Modernidade, ver a breve cronologia ao final deste capítulo.

⁸⁴ Cf. Schmitt (1972:166), que analisa a influência dos *Academica* e de autores pró e contra o ceticismo acadêmico, como O. Talon, P. Ramus, P. Galland, G. Castellani, J. Rosa, nos anos que antecederam as publicações de Sexto.

⁸⁵ Cf. Popkin (2003:6-7). Alguns comentadores (Schmitt 1972:159; Floridi 2002:13) defendem que já na antiguidade o ceticismo fora utilizado como introdução ao cristianismo – trata-se do livro III do *Instituições Divinas* – e chegam a classificar a argumentação de Lactâncio como uma “abordagem fideísta”. Outros, como Brahami (2001a:25-9), discordam dessa interpretação e afirmam não haver nesse padre da igreja a defesa de um “salto qualitativo na ordem da fé” em razão do valor dado por Lactâncio aos argumentos da beleza, ordem e racionalidade do mundo. Seja como for, no que se refere à Modernidade, Savonarola parece ter sido o primeiro a propor a utilização do ceticismo que, a partir do século XIX, viria a ser propriamente denominada fideísta.

floresce na modernidade, sem, contudo, lançar em ostracismo o ceticismo acadêmico. Como se verá, a noção chave dessa vertente, a possibilidade de consentir ao verossímil, é expressamente defendida por Charron.

O desafio colocado pela Reforma que reavivou o ceticismo é o seguinte: quando Lutero propõe que a correta interpretação das Escrituras se faça a partir da consciência individual e não mais a partir da autoridade da tradição e concílios da Igreja, instaura-se a necessidade de justificar o critério proposto em detrimento do tradicional. Entretanto, a fim de justificar esse novo critério, é preciso haver consenso acerca de um terceiro a partir do qual seja possível arbitrar a disputa. Ora, não havendo concordância acerca de parâmetro algum que pudesse decidir qual dos dois – consciência individual ou tradição – é o verdadeiro critério do conhecimento religioso, é preciso concluir que a questão é indecidível.⁸⁶ Eis, portanto, o problema do critério de verdade que os pirrônicos outrora exploraram (PH II 18-21) e que os conflitos religiosos fizeram renascer. Restrito inicialmente ao âmbito das discussões religiosas geradas pela Reforma e por isso circunscrito ao campo do saber teológico, o problema do critério de verdade, contudo, galgou fronteiras e, graças à obra de Montaigne, em particular à *Apologia de Raymond Sebond*, estendeu-se aos outros campos do saber deflagrando uma *crise pyrrhonienne* que faria do pirronismo presença marcante na filosofia do final do século XVI e de todo o XVII. Tendo em mãos a obra integral de Sexto traduzida para o latim, filósofos e teólogos haveriam então de defender, cada um a seu modo,

⁸⁶ Montaigne, explorando no final da ‘Apologia de Raymond Sebond’ as dificuldades epistemológicas decorrentes da diversidade das percepções sensíveis, coloca de modo lapidar esse problema: “[A] De resto, quem será adequado para julgar sobre essas diferenças? Como dizemos que nos debates religiosos precisamos de um juiz não ligado a um nem a outro partido, isento de preferência e de paixão, o que não é possível entre os cristãos, o mesmo ocorre aqui; pois, se for velho, ele não pode julgar o sentimento de velhice, sendo ele mesmo parte nesse debate; se for jovem, igualmente; saudável, igualmente; a mesma coisa se estiver doente, dormindo ou acordado. Precisaríamos de alguém isento de todas essas características, para que, sem idéia preconcebida (*præoccupation de jugement*), julgasse sobre essas proposições como indiferentes a ele; e dessa forma precisaríamos de um juiz que não existe (*et à ce conte il nous faudroit un juge qui ne fut pas*).” (II.12 PV600; RA401-2) Acerca dessa mesma questão, lê-se com proveito a reflexão de Charron sobre a “regra e juiz soberano” (TV III 2).

as limitações ou virtudes da ciência, ética e política assim como a existência de deus, o cristianismo e a adesão tanto ao catolicismo quanto ao protestantismo.

Todavia, no que tange especificamente ao debate religioso, é necessário reiterar que neste período de renascimento do ceticismo antigo há um triplo emprego dos argumentos céticos que uma sobrevalorização do embate Reforma *versus* Contra-Reforma pode obscurecer. Se existe, particularmente na França, o uso desses argumentos em prol (I) do catolicismo, a chamada defesa cética da fé, há também e não obstante uma utilização desses argumentos (II) contra o ateísmo e a irreligião e (III) contra as outras religiões.⁸⁷ Essas três linhas argumentativas, que em Montaigne e La Mothe Le Vayer se entrelaçam a todo tempo e em Charron, ao menos no *Trois Veritez*, distinguem-se nitidamente, constituem o controverso núcleo temático do ceticismo moderno que não pode de modo algum ser limitado ao embate dos católicos com os protestantes. Se é verdade que católicos, a começar por Erasmo,⁸⁸ valeram-se do ceticismo para defender o catolicismo, é também verdadeiro, como se verá, que dele se serviram para advogar a existência de deus e a superioridade do cristianismo frente a religiões como o judaísmo, islamismo e budismo.

Também fundamental para a compreensão da retomada do ceticismo antigo e sua utilização nos debates religiosos da modernidade é perceber uma distinção basilar entre os chamados céticos modernos e os antigos. Primeiramente, há que se ressaltar que, sendo cristãos, os chamados céticos modernos são, a rigor, dogmáticos (a suspensão do juízo jamais se estende aos artigos da fé, como Hervet preconizava⁸⁹) e que, por conseguinte, a designação ‘ceticismo moderno’ comporta em si uma contradição, tal como a expressão ‘ceticismo

⁸⁷ Há que se mencionar ainda um possível quarto uso dos argumentos céticos: o anti-religioso. O emprego do ceticismo em prol do ateísmo em fins do XVI e início do XVII é, todavia, bastante controverso. Pondo-se à parte o debate acerca da libertinagem erudita, a ser abordado no capítulo subsequente, ver, sobre as origens do ateísmo, Piva (2006:19-60).

⁸⁸ Sobre o debate entre Erasmo e Lutero, ver Popkin (2003:3-10).

⁸⁹ Cf. Legros (1999:58): “Considero que vale mais adotar a atitude que os céticos chamam de *epochē*, a retenção do assentimento que lhes poupa escorregar tão temerária e facilmente nos erros. Uma restrição, todavia, a essa aprovação: do que foi estabelecido acerca da verdadeira doutrina do Cristo e da moral que deve ser praticada em conformidade com ela, que não nos afastemos nem mesmo a largura de uma unha!”. No anexo A encontra-se uma tradução de todo o prefácio.

dogmático'. Montaigne e Charron jamais denominaram-se céticos; Le Vayer, em alguns de seus escritos, classifica-se como cético cristão. A fórmula 'ceticismo moderno' é, pois, um modo impreciso e, assim como o termo 'fideísmo',⁹⁰ anacrônico de se referir a esses autores. O melhor modo de congregá-los, quando este é o caso, parece ser por meio da classificação que Le Vayer dá a si mesmo. Ademais, convém ter em mente que o uso comum da expressão 'ceticismo moderno' designa o ceticismo cartesiano, que introduz inovações filosóficas obviamente ausentes em seus antecessores. Mesmo Le Vayer, que lhe é contemporâneo, não travará nenhum debate com o *Discurso do Método* ou com as *Meditações Metafísicas*. Em segundo lugar, deve-se notar que na antiguidade, tal qual visto anteriormente, os céticos suspendiam o juízo com relação à existência de deus, seus atributos, localização, etc. e limitavam-se a seguir a tradição ou consentir ao verossímil, sendo que, em ambos os casos, jamais se supunha que a incognoscibilidade do divino decorresse de algo além da insuficiência da argumentação dogmática. Nos séculos XVI e XVII, contudo, todos os céticos cristãos partem de um pressuposto que delineará de modo radical sua filosofia: a cisão entre as ordens natural e sobrenatural e a crítica à tentativa de *medir* a divindade por meio da perspectiva humana. Agora, não é mais a insuficiência do dogmatismo a causa do desconhecimento da divindade, mas a fraqueza da natureza humana, que passa a ser considerada defectível e intrinsecamente incapaz de fundamentar qualquer saber seguro acerca de deus.⁹¹ Esse pressuposto está ancorado nas Escrituras: sua fonte bíblica são as epístolas de Paulo, a quem os defensores do ceticismo cristão com frequência aludem,⁹² e sua

⁹⁰ Como dito na introdução geral, 'fideísmo' aplica-se propriamente ao *Filosofia do Cristianismo* de Louis Bautain publicado em 1835 (Cf. Brahami (2001a: 83-92)).

⁹¹ Mais uma vez, verifica-se a distância desses autores com relação ao chamado ceticismo cartesiano já que, nas *Meditações*, Descartes retoma a pretensão dogmática de racionalmente demonstrar a existência divina.

⁹² A célebre passagem de Paulo em que os céticos cristãos se baseiam é a seguinte: "Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem" (I Cor 1:19-21). Como exemplo de alusões a essa passagem, ver Montaigne (II.12 PV449, 500, 553; RA176, 251, 331), Charron (DS Pref., PT 1.3), Le Vayer (DD 350). Outra, análoga, encontra-se na segunda epístola aos coríntios: "Destruímos os raciocínios presunçosos e todo conhecimento

valorização nos debates religiosos modernos encontra-se lapidar e claramente já nos prefácios a Sexto.

Estienne, introduzindo a primeira das justificativas de sua tradução, questiona: “Quem ignora que muitos dogmáticos tombaram no *atheotēta* [ateísmo] em razão da audácia mais que exagerada que os colocam a julgar as coisas quando, tais quais censores da divina providência, medem (*metirentur*) esta última a partir de seus próprios sentimentos?”⁹³

Hervet, de maneira ainda mais nítida, pergunta:

“De fato, dado que as coisas puramente naturais são tão difíceis de conhecer que tudo o que se pode dizer ou pensar a seu propósito é fácil de revirar, o que há de espantoso se as coisas sobrenaturais superam a capacidade da inteligência humana (*ingenii humani captum superant*)? (...) Se, como acontece, as razões tiverem um peso igual de um lado e de outro de modo que não se possa chegar a nada de certo acerca do tema controverso, deve-se isso tributar à fraqueza da natureza humana (*hoc humanæ tribuendum est imbecillitati*), a qual faz os homens permanecerem no escuro mesmo em plena luz, e não às doutrinas dos dogmáticos ou dos céticos, que fazem o que podem para preponderar.”⁹⁴

Paralelamente a essa fraqueza da natureza humana, responsável pela ausência de qualquer saber seguro, os céticos cristãos acentuarão ainda a onipotência de Deus e a debilidade da razão, tida como um instrumento de chumbo ou æra ao qual é possível imprimir qualquer formato, para defender a impossibilidade de se alcançar um saber seguro no que diz respeito à ordem natural. Tratando-se do sobrenatural, tais céticos consideram que a divindade ultrapassa, por definição, a alçada humana (*la portée humaine*, em francês) e seu

altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus. Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo” (II Cor 10:4-5).

⁹³ Cf. Naya (2001:99). A referência em latim presente na tradução foi extraída de Legros (1999:57 nota14). Para a tradução e análise do prefácio de Estienne, ver Naya (2001).

⁹⁴ Cf. Legros (1999:57-8). Autores como Pascal (ver, por exemplo, La 131; Br 434) remetem essa fraqueza à corrupção causada pelo pecado original. Montaigne, Charron e Le Vayer, entretanto, nunca o fazem, mesmo nas raras alusões ao *Gênesis* (Montaigne II.12 PV488; RA233; Le Vayer DIL:225). Para um estudo da apropriação pascaliana do ceticismo, a “cristianização do pirronismo”, ver Maia Neto (1995).

conhecimento só pode se dar pela fé. Sendo assim, o ceticismo na modernidade pode ser pensado a partir de duas noções-chave bastante esclarecedoras: compatibilidade e propedêutica. Os cétricos cristãos, como se verá, pretendem mostrar que (I) a filosofia cética, ao contrário de toda e qualquer forma de dogmatismo, é compatível com a religião cristã, e (II) é, além disso, a melhor introdução ao cristianismo. Compartilhando esses pontos comuns, as perspectivas adotadas por Montaigne, Charron e Le Vayer são, no entanto, sutilmente distintas e apenas uma análise em detalhe pode destrinçar as nuances que permitem melhor compreender seus diferentes usos e apropriações das correntes do ceticismo antigo.

2.II. Michel de Montaigne:

Montaigne é múltiplo. Defini-lo como cético, pura e simplesmente, parece não ser possível nem sequer quando se privilegia a *Apologia de Raymond Sebond* (II.12). O caráter assistemático de seus ensaios e as contradições em que frequentemente incorre tornam-no refratário a qualquer rótulo que pudesse confinar sua filosofia perfeita e decisivamente numa corrente determinada. Não bastasse, pois, jamais ter se denominado cético, inúmeros temas e posições, nem sempre compatíveis com o ceticismo, entrecruzam-se em sua obra de modo que, a julgar por suas próprias palavras, talvez o menos imprudente seja designá-lo como um filósofo em “nova figura”.⁹⁵ Entretanto, mesmo que seus ensaios, por não visarem senão à célebre pintura de si,⁹⁶ prescindam do intuito de resguardar uma coerência ao ceticismo que

⁹⁵ II.12 PV546; RA320: “[C] Meus costumes são naturais: para formá-los não pedi auxílio a ciência alguma. Porém, por mais fracos que sejam, quando me assaltou o desejo de narrá-los e que, para trazê-los a público um tanto mais decentemente, vi-me no dever de assisti-los com reflexões e exemplos, para mim mesmo foi espantoso descobri-los casualmente, conformes com tantos exemplos e reflexões filosóficas. Só aprendi de que categoria era minha vida depois que ela está cumprida e aplicada. Nova figura: um filósofo não premeditado e fortuito (*Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite*).” Eva (2007), contudo, lê o ‘filósofo em nova figura’ como eminentemente cético. Conche (1974), por sua vez, considera que Montaigne desenvolve um “método pirrônico” já que o caráter assistemático dos *Ensaaios*, inconciliável tanto com o estoicismo quanto com o epicurismo, só o seria com o ceticismo.

⁹⁶ Se há, pois, alguma coerência nos *Ensaaios*, ela é acima de tudo a do autor com seu próprio propósito: “[B] Não pinto o ser. Pinto a passagem. (...) Seja como for, talvez me contradiga, mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. Se minha alma pudesse firmar-se, não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova. (...) [C] Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne, não como gramático, ou poeta ou jurista”

permitiria classificá-lo como cético, tal corrente filosófica ainda assim desempenha um papel relevante em seu pensamento. Sobretudo no que tange ao conhecimento e à religião, a filosofia de antigos como Sexto e Cícero realiza um papel considerável.

Se é verdade que o tema da passagem, movimento ou inconstância, tópico recorrente em Montaigne,⁹⁷ pode ser aproximado do ceticismo na medida em que o fluxo constante de todas as coisas – dos objetos do mundo e do próprio eu – impediria qualquer conhecimento seguro, ele ao mesmo tempo o afasta dos cétricos da antiguidade, que não fundavam a suspensão do juízo em nenhuma consideração ontológica,⁹⁸ muito menos psicológica. De modo semelhante, a questão da onipotência divina⁹⁹ avizinha-o e distancia-o do ceticismo antigo. Sendo deus onipotente, não há e nem pode haver conhecimento certo porquanto, se lhe aprouver, tudo pode ser mudado. Para tanto, porém, é preciso assentir a uma certa concepção de divindade... Eis, por conseguinte, duas formas de ceticismo dogmático, da impossibilidade do conhecimento derivada, paradoxalmente, de uma crença positiva, pretensamente saber inabalável. Montaigne, como dito, não demonstra preocupar-se com a coerência do ceticismo que ele próprio desenvolve¹⁰⁰ e, por isso, sua filosofia, quando crítica do dogmatismo e da opiniaticidade, parece ser melhor compreendida, antes de tudo, como uma crítica à presunção, à vaidade e à arrogância: “[A] A presunção é nossa doença natural e original” (II.12 PV452; RA181).¹⁰¹ Sob esse ponto de vista, não há problema em ater-se à doutrina do fluxo ou sublinhar a onipotência de deus: o que importa é desnudar a soberba dogmática. Para

(III.2 PV805; RA27-8). II.10 PV407; RA114: “[A] Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não procuro dar a conhecer as coisas e sim a mim mesmo.”

⁹⁷ Ver, por exemplo, III.2 PV804-5; RA27: “[B] O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa que um movimento mais lânguido.”; e II.12 PV601; RA403: “[A] Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos.”

⁹⁸ Sexto, tratando das diferenças entre os pirrônicos e outros filósofos, argumenta que a doutrina do fluxo é uma forma de dogmatismo (PH I 217-9).

⁹⁹ Cf. Brahami (2001a) e, em especial, Carraud (2004:152-168). Ver a esse respeito o ensaio I.27 ‘É loucura condicionar ao nosso discernimento o verdadeiro e o falso’.

¹⁰⁰ Isso não significa, porém, que Montaigne julgue inexistir coerência no ceticismo antigo. Ver, para tanto, Maia Neto (2004) e especialmente a crítica montaigneana aos detratores de Pirro (II.12 PV505-6; RA258-60).

¹⁰¹ Para uma interpretação da ‘Apologia’ como crítica da vaidade, ver Eva (2004).

combatê-la qualquer expediente é válido, mesmo que o arsenal congregue armas de naturezas bem distintas...

Na *Apologia de Raymond Sebond*, de longe o mais longo de todos os ensaios, encontra-se a maior exposição do ceticismo antigo feita por Montaigne. Entremeadada ao grande comentário às objeções contrapostas ao *Liber Creaturarum* de Sebond, o emprego da filosofia cética inicia-se logo no princípio da resposta à segunda objeção (desde que se considere o bestiário como uma explicitação do primeiro modo de Enesidemo) e perpassa desde então toda a argumentação até o final do ensaio, quando se dá a crítica aos sentidos. Embora em algumas passagens claramente lance mão da filosofia de Sexto,¹⁰² em nenhum momento, contudo, Montaigne demonstra irrefragavelmente se segue a filosofia pirrônica ou acadêmica.¹⁰³ De fato, como se detalhará a seguir, ele apresenta uma crítica ao conceito de verossimilhança dos acadêmicos (o que poderia aproximá-lo do pirronismo), mas emprega esse mesmo conceito em trechos cruciais do ensaio e inclusive na descrição do modo como Pirro conduziria suas ações. Por tudo isso, uma boa compreensão do ceticismo montaigneano e de sua relação com a problemática religiosa requer uma análise pormenorizada da *Apologia*, o que se fará a seguir.¹⁰⁴

A questão basilar desse ensaio é de cunho religioso. Tendo traduzido para o francês o *Liber Creaturarum* a pedido de seu pai e vendendo atrair a leitura de muitas pessoas, particularmente damas, assim como a crítica de alguns, Montaigne põe-se a responder duas

¹⁰² Por exemplo, na divisão tripartite de filosofia (PV502; RA254 ≡ PH I 1-4) ou no emprego do 3º modo de Enesidemo (PV589-590; RA386 ≡ PH I 91-99). Esse modo também está presente em Diógenes Laércio (DL IX 81), mas, mesmo apresentando o exemplo da maçã, não aventa a possibilidade de que existam sentidos capazes de perceber qualidades inacessíveis aos cinco tradicionais; esse argumento apenas Sexto utiliza e é portanto dos *Esboços* que Montaigne o extrai.

¹⁰³ Há entre os estudiosos até mesmo a discussão se, em Montaigne, a suspensão do juízo seria possível. Sua crítica ao conhecimento dogmático implica também uma crítica às crenças, como nos antigos? Ou, ao contrário, admite a impossibilidade de suspendê-las? Ver, para tanto, Brahami (1997, 2001a, 2001b), Giocanti (2001b), Larmore (2004) e Maia Neto (2004). Ainda acerca da relação de Montaigne com o ceticismo, particularmente no que se refere ao livro III, ver Naya (2006). No que tange ao vínculo de Montaigne com o pirronismo e a nova academia, parece que ele, após a versão de 1580, voltou-se de modo mais acurado para a vertente acadêmica. A esse respeito, ver Limbrick (1977).

¹⁰⁴ Há, todavia, outros ensaios em que essa relação se apresenta, como, por exemplo, I.23 'Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita', o já citado I.27, I.32 'Que é preciso sobriedade no aventurar-se a julgar as decisões divinas' e o I.56 'Das Orações'.

objeções correntemente feitas à obra: primeiramente, a de que os cristãos erram em querer apoiar a fé com razões humanas (II.12 PV440; RA163-4), e, em segundo lugar, a de que os argumentos de Sebond são fracos e ineptos (II.12 PV448; RA175). Com extensões desproporcionais, ambas as respostas dadas a essas repreensões devem constituir, a julgar pelo título do ensaio e a despeito de seu caráter paradoxal, uma apologia de Sebond. Tal apologia reveste-se de um caráter enigmático conquanto a argumentação de Montaigne é em grande medida condescendente com os opositores de Sebond, sobretudo no que diz respeito à primeira objeção. Provavelmente, portanto, talvez seja o caso de dizer que essa paradoxal defesa repreende nos objetores apenas os excessos em que incorrem: seja, no caso dos primeiros, por não admitir um uso meramente humano da razão, espécie de reverência espiritual à transcendência divina,¹⁰⁵ seja, tratando-se dos segundos, por conceder à razão uma capacidade demonstrativa que não detém.

Em contraste com os segundos, tidos como mais perigosos e maliciosos, os primeiros objetores são considerados piedosos – possivelmente porque a censura que fazem ao *Liber Creaturarum* não parece implicar uma descença na religião, que para eles permanece intocável, mas somente uma discordância acerca da capacidade de a razão sustentar a fé – e por isso recebem uma resposta dita branda.¹⁰⁶ Na realidade, o intuito de Sebond de estabelecer e demonstrar (II.12 PV440; RA163: *establi et verifir...tous*) contra os ateus *todos* os artigos da religião cristã por meio de razões humanas e naturais (*par raisons humaines et naturelles*) é, como o próprio Montaigne reconhece, algo audacioso e, muito mais do que isso, impossível. Não se deve, porém, inferir daí que a razão precisa abster-se totalmente de tratar

¹⁰⁵ Cf. Birchal (2006:232): “Ele [Montaigne] compreende o trabalho da teologia apenas como exercício de piedade, uma boa ocupação para os homens cristãos, comparável à “reverência corporal”, mas sem valor cognitivo; enfim, a uma espécie de culto prestado a Deus pela razão.”

¹⁰⁶ Montaigne, aliás, como fará alhures, ressalta que suas respostas às objeções a Sebond não provém de alguém versado em teologia (Cf. II.12 PV440; RA164). I.56 PV323; RA482: “[C] Proponho idéias (*fantasies*) humanas e minhas, simplesmente como idéias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas por ordem celeste, livres de dúvida e de contestação: matéria de opinião, não matéria de fé; o que penso segundo eu mesmo, não o que creio segundo Deus, como as crianças que apresentam seus ensaios: para ser instruídos, não para instruir; de uma forma laica, não clerical, mas sempre muito religiosa.”

dos assuntos religiosos. Se há um excesso em considerar que ela esteja apta a por si só apoiar a fé, parece haver uma desmesura análoga em considerá-la absolutamente inapta a abordar a religião. Seu devido lugar é intermediário entre a suficiência demonstrativa e a ociosidade.

Nas palavras de Montaigne:

“É tão-somente a fé (*la foy seule*) que abarca viva e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião. Mas isso não quer dizer que não seja uma iniciativa muito bela e muito louvável adaptar (*d’accommoder*) ao serviço de nossa fé os instrumentos naturais e humanos que Deus nos deu. (...) É preciso (...) acompanhar nossa fé de toda a razão que existe em nós (*accompagner nostre foy de toute la raison qui est en nous*), mas sempre com a ressalva (*mais tousjours avec cette reservation*) de não pensar que seja de nós que ela depende nem que nossos esforços e argumentos possam atingir uma tão sobrenatural e divina ciência.” (II.12 PV440; RA164)

A partir dessa consideração, Montaigne inicia uma reflexão sobre a fé cristã cujo efeito é desmascarar o quanto os cristãos de sua época encotram-se distantes do que denomina “fé viva” (II.12 PV441; RA165: *foy vive*) e inclusive do que seria uma “simples crença” (II.12 PV444; RA169: *simple croyance*).¹⁰⁷ Ora, se tivessem uma fé viva seriam capazes, tal qual afirmam as Escrituras, de remover montanhas e não ser demovidos por partidos, príncipes e novidades. Como não é esse o caso, uma fé viva é o que não demonstram. Possuíssem ao menos uma simples crença, paixões, riquezas, prazeres e o profundo medo da morte jamais sobrepujariam a divindade e a esperança da beatitude. Mais uma vez, todavia, são essas mazelas que predominam. A conclusão, portanto, só pode ser a de que a religião tem sido acolhida simplesmente por circunstâncias humanas – “[B] Somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos e alemães” (II.12 PV445; RA170) – ao passo que é a “autoridade de Deus e sua graça” que deve fundá-la (II.12 PV446; RA172). É

¹⁰⁷ Para um estudo mais detalhado da relação entre fé, crença e autoridade, ver Birchal (2005).

unicamente sobre uma instância sobrenatural (e não na educação, geografia ou em pretensas demonstrações) que a fé deve se assentar para ter a firmeza e constância que dela se espera: apenas a partir de então poderá o cristão exhibir em atos a virtude comumente só louvada em palavras.

De modo similar, os argumentos em prol do cristianismo adquirem consistência somente quando regidos por uma fé dessa natureza: “[A] nossas razões e reflexões humanas (*nos raisons et nos discours humains*) são como a matéria pesada e estéril: a graça de Deus é sua forma; é ela que lhes dá a feição e o valor” (II.12 PV447; RA173-4). Sendo assim, as demonstrações de Sebond dos artigos do credo cristão ganham crédito à luz de uma sustentação sobrenatural: “[A] A fé, vindo a impregnar e iluminar os argumentos de Sebond, torna-os firmes e sólidos” (II.12 PV447; RA174). A fé, portanto, depende do auxílio extraordinário, mas as reflexões por ela iluminadas não deixam de possuir valor. Segundo Montaigne, elas instruem para a graça e podem até mesmo, como ele próprio relata, afastar os homens da incredulidade. Por conseguinte, a apologia de Sebond se dá, neste primeiro momento, do seguinte modo: a objeção piedosa é correta, mas não deve impedir o uso legítimo da razão inspirado pela fé e consciente de suas limitações, o qual implica que as reflexões do *Liber Creaturarum* são pertinentes e pias.

Há que se ressaltar que no final da resposta a essa objeção Montaigne admite que, mesmo se tomados como “idéias puramente humanas” (II.12 PV448; RA17-4: *fantasies pures humaines*), os argumentos de Sebond se mostrarão “tão sólidos e tão firmes quanto nenhum outro da mesma condição” (*aussi solides et autant fermes que nuls autres de mesme condition*). Outros poderão lhes ser opostos, mas nenhum os superará. Porém, sob essa perspectiva, isto é, sob o ponto de vista meramente humano, as reflexões em prol da religião perdem todo o seu poder de instruir para a graça porquanto, baseando-se somente na razão, ninguém pode assegurar que sejam verdadeiras e que outros argumentos não as

contradigam.¹⁰⁸ Com efeito, é exatamente por adotarem esse ponto de vista que os segundos objetores, afirmando que os argumentos de Sebond são fracos e ineptos para demonstrar o que almejam, são tidos como mais perigosos e maliciosos: tal repreensão (I) assenta-se sobre uma grande confiança na razão e (II) parece pressupor tacitamente que não se deve acreditar no que não pode ser demonstrado. Essas duas dimensões pertencentes à segunda objeção são contrapostas por Montaigne logo antes de começar a empreender sua longa segunda resposta e revelam de modo bem nítido a estratégia que será adotada. À proposição de que só se deve crer no que é demonstrado opõe-se Agostinho, que classifica como injustiça desacreditar como falsos os artigos de fé indemonstrados. Àquela que deposita enorme confiança na razão contrapõe-se Paulo, que afirma ser a sabedoria humana loucura diante de deus.¹⁰⁹ Montaigne, todavia, não pretende responder aos objetores valendo-se da autoridade de cristãos ilustres, ainda que ela bastasse. Conseqüentemente, o fundamental aqui é notar que as palavras de Paulo seriam suficientes para realizar a apologia de Sebond e que, em razão do fato de os segundos objetores aterem-se ao ponto de vista exclusivamente humano, Montaigne precisa lançar mão de uma estratégia apologética particular:

“[A] Essas sentenças do santo espírito expressam tão claramente e tão vivamente o que desejo sustentar que não me seria necessária nenhuma outra prova (*qu’il ne me faudroit aucune autre preuve*) contra pessoas que com total submissão e obediência se rendessem à sua autoridade. Mas estas aqui desejam ser açoitadas à sua própria custa e não pretendem admitir que se combata a razão a não ser por meio dela própria (*qu’on combatte leur raison que par elle mesme*). Consideremos então neste momento o homem isolado (*l’homme seul*), sem auxílio externo, armado somente com suas armas e desprovido da graça e do conhecimento de Deus, que é toda sua honra, sua força e o fundamento de seu ser. Vejamos quanta resistência há nesse belo equipamento.” (II.12 PV449; RA176-7)

¹⁰⁸ Cf. Conche (1996a:24): “A fé não é nada senão opinião para quem não tem fé.”

¹⁰⁹ As referências a Agostinho e Paulo encontram-se em II.12 PV449; RA176. Vale destacar, quanto a Paulo, a variedade de sentenças extraídas de suas epístolas. À parte Ecl 1:2-3, aparecem nesse trecho: Col 2:8, I Cor 3:19, I Cor 8:2, Gal 6:2 (Cf. Carraud 2004:148-9), todas ocorrências não assinaladas por Villey.

Ora, se tais objetores, ao contrário dos primeiros, os piedosos, não compartilham das premissas cristãs, o único caminho restante para combatê-los é empregar a razão tomada isoladamente, verificar nela própria quais são suas virtudes e potencialidades,¹¹⁰ tarefa que Montaigne entende ser também uma crítica à presunção.¹¹¹ O que é possível entrever a partir dessa estratégia, em particular da importância concedida às sentenças de Paulo, é que Montaigne mostrará a compatibilidade existente entre a iniquidade do saber humano e o fracasso da razão desamparada pela graça ou, de modo mais específico, a compatibilidade entre a afirmação paulina da nulidade do saber humano e os argumentos do ceticismo no que se refere (A) à fundamentação da supremacia humana no universo e perante os outros animais (a chamada crítica à vaidade do homem), (B) às pretensões da ciência em levar à felicidade e estabelecer um conhecimento seguro (crítica à vaidade da ciência), e (C) à capacidade epistêmica da razão (crítica à vaidade da razão). Não obstante, como também se verá, ao longo de sua argumentação Montaigne não apenas explicita a concordância entre Paulo e os cétricos, mas apresenta de maneira incipiente um elemento que seus pósteros explorarão mais enfaticamente: o ceticismo como introdução à fé.

A altivez humana é primeiramente avaliada em contraste com a pretensa centralidade dos homens no universo e sua superioridade frente aos outros animais. A tônica da argumentação resume-se a contrabalançar as posições vangloriosas tradicionalmente sustentadas acerca do humano. Tido como único detentor da racionalidade, o ser humano considera-se a mais importante das criaturas – aquela em torno da qual todos os astros celestes

¹¹⁰ Comentando essa estratégia argumentativa, Conche (1996b:131) diz, de maneira perspicaz, que Montaigne “filosofa ateamente: não que ele seja ateu, mas como se fosse.”

¹¹¹ II.12 PV448; RA175: “[A] “O meio que adoto para abater esse delírio, e que me parece o mais adequado, é quebrar e calcar aos pés o orgulho e a altivez humana; fazê-los sentir a inaniidade, a vaidade e a nulidade do homem; arrancar-lhes das mãos as mirradas armas de sua razão; fazê-los curvar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e a imponência da majestade divina. É somente a ela (*c’est à elle seule*) que pertencem a ciência e a sapiência.” II.12 PV490; RA235: “[C] Mas é preciso derrubar essa tola vaidade e sacudir viva e corajosamente os fundamentos ridículos sobre os quais se constroem essas falsas idéias. Enquanto julgar que possui por si mesmo algum recurso e alguma força, jamais o homem reconhecerá o que deve a seu senhor; continuará a fazer de seus ovos galinhas, como se diz; é preciso deixá-lo nu.”

orbitam e à qual todos os outros animais deveriam ser submetidos – sem, contudo, realmente sê-lo. Comparado à grandeza, incorruptibilidade, beleza dos corpos celestes, como pode o homem arvorar-se a ser a mais excelsa das criaturas? Se suas inclinações, paixões e raciocínios são regidos e influenciados pelos astros, que sentido há em ater-se obstinadamente a essa vã preeminência? (Cf. II.12 PV450-1; RA178) Similarmente, por que atribuir às realizações dos outros animais, às vezes mais prodigiosas que as humanas,¹¹² uma total submissão aos instintos? E, mesmo reconhecendo que se comportem instintivamente, por que não admitir, assumindo-se que o instinto é superior à arte e à racionalidade (Cf. II.12 PV455; RA185-6), a inferioridade humana? Não é verossímil (*il n'y a point d'apparence*) pensar que os animais ajam segundo uma inclinação necessária enquanto o ser humano aja por livre escolha: de efeitos ou produções semelhantes há que se extrair faculdades semelhantes (Cf. II.12 PV460; RA192) de modo que, se assim é, a condição humana está equiparada a dos outros animais – “[A] Não estamos nem acima nem abaixo do restante (*ny au dessus, ny au dessous du reste*): tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual” (II.12 PV459; RA191) – exceto, claro, pela pretensão humana de superioridade.¹¹³ Essa primeira onda argumentativa da resposta à segunda objeção visa a dirimir os excessos criados pela vaidade e imaginação humanas reconduzindo o homem ao estatuto que lhe é próprio. Em verdade, porém, Montaigne ressalta que sua reflexão abrange tão somente a ordem comum e ressalva a possibilidade de às vezes (*par fois*) reluzir entre os homens belezas divinas e sobrenaturais (Cf. II.12 PV485; RA228). Como sua argumentação aborda o “homem nu”, não existe nenhuma surpresa nessa reiteração, apenas uma confirmação de sua estratégia apologética frente aos segundos objetores e um anúncio do que não raras vezes repetirá: só

¹¹² II.12 PV481; RA222: “[A] Ora, de qual vaidade pode vir que coloquemos abaixo de nós (*au dessous de nous*) e interpretemos com desdém as produções (*effects*) que não podemos imitar nem compreender?”

¹¹³ II.12 PV486; RA229: “[C] Por aí se evidencia que [A] não é por um juízo verdadeiro e sim por louco orgulho e opiniaticidade (*ce n'est par vray discours, mais par une fierté folle et opiniatreté*) que nos preferimos aos outros animais e nos apartamos de sua condição e companhia.”

deus pode, por meio de uma intervenção extraordinária, elevar o ser humano de sua condição comum.

Ainda no que diz respeito a essa primeira onda argumentativa, vale dizer que a longa comparação do ser humano com os outros animais é uma explicitação do primeiro modo de Enesidemo (ainda que se baseie em outras fontes para executar a comparação¹¹⁴) e que a censura à vanglória humana introduz concomitantemente uma desvalorização da razão¹¹⁵ ou, para ser mais exato, de certa utilização da racionalidade, aquela da qual parecem provir a inconstância, a irresolução, a incerteza, a dor, a avareza, etc. Montaigne, por meio de uma citação de Cícero (ND III 69 ≡ II.12 PV486; RA230), chega até mesmo a aventar que teria sido melhor ao gênero humano não possuir a racionalidade, pois ela tende a ser quase sempre maléfica a seu detentor, tal como o vinho raramente é benéfico para os doentes. No entanto, assim como o vinho, em raros casos, pode ser terapêutico, a razão pode ser proveitosa para algumas pessoas. É o que Cota, na continuação (ND III 70) do trecho do *Da Natureza dos Deuses* citado por Montaigne, indica: pode haver uma razão virtuosa (*bona ratione*), isto é, um uso virtuoso da racionalidade. Segundo Montaigne, o uso maléfico ou ilegítimo da razão traduz-se na “capacidade de julgar e conhecer” ou, como precisará mais adiante, de “decidir e escolher” (II.12 PV505; RA258: *arrester et choisir*), em claro contraste com o emprego que os cétricos lhe dão: “inquirir e debater” (*enquirir et... debatre*).

Essa é, pode-se dizer, a conclusão da primeira onda argumentativa e o princípio da segunda, a crítica à vaidade da ciência, conquanto delimita o uso da racionalidade que engendra a presunção humana e o qual precisa ser novamente analisado, agora do ponto de vista da ciência, dos frutos que gerou no que concerne à felicidade e ao estabelecimento de

¹¹⁴ Ao que parece, é sobretudo no *De Natura Deorum* que Montaigne se apóia para exercer a crítica à vaidade do homem (Cf. Eva, 2004:44-60). O emprego do 1º, 2º e 4º modos de Enesidemo, incontestemente e diretamente a partir de Sexto, ocorre na crítica à vaidade da razão: PV597-600; RA396-402 ≡ PH I 40-90, 100-117.

¹¹⁵ II.12 PV486; RA230: “[A] Por certo pagamos extraordinariamente caro essa bela razão (*nous avons étrangement surpaié ce beau discours*) de que nos glorificamos e essa capacidade de julgar e conhecer (*capacité de juger et connoistre*), se as adquirimos à custa (*au pris de*) desse número infinito de paixões a que estamos incessantemente expostos.” Ver também II.12 PV459-60; RA192.

um saber seguro. Como se pode vislumbrar, aí reside a distinção entre céticos e dogmáticos que logo se tornará explícita e também uma forte censura aos segundos objetores na medida em que, como dogmáticos, fariam da razão um uso pretensamente demonstrativo e não o inquiridor que lhe é de direito: “[A] A peste do homem é a suposição de que sabe (*l’opinion de sçavoir*). Eis por que a ignorância nos é tão recomendada por nossa religião como qualidade apropriada (*propre*) para a crença e a obediência.” (II.12 PV488; RA233)

A segunda onda argumentativa inicia-se com uma análise do valor da ciência na busca da felicidade e aborda um tema bastante relevante: o problema da obediência e do acolhimento da tradição. A argumentação de Montaigne, como era de se esperar, encaminha-se no sentido de mostrar o quanto a ignorância e a simplicidade são mais valiosos que a ciência no que diz respeito ao alcance da felicidade: “[A] Mas ainda que a ciência fizesse o que efetivamente eles dizem – atenuar e diminuir o amargor dos infortúnios que nos perseguem – o que faz ela além do que faz muito mais puramente a ignorância, e mais evidentemente?” (II.12 PV490; RA236) Relembrado por Montaigne nessa mesma passagem, o episódio da tempestade em alto mar no qual Pirro aconselha os tripulantes desesperados a se inspirarem num porco é aqui paradigmático: que ciência propiciaria maior tranquilidade? A defesa da ignorância se faz, pois, por meio (I) do relato de episódios dessa natureza, incluindo aí menções acerca da serenidade dos índios do Brasil (II.12 PV491; RA238) e da simplicidade de artesãos e lavradores: “[A] Vi em minha época cem artesãos, cem lavradores mais sábios e mais felizes (*plus sages et plus heureux*) do que reitores da universidade, e com os quais eu preferiria me parecer” (II.12 PV487; RA231), mas também (II) pela crítica à precariedade de propostas filosóficas (como o esquecimento voluntário das tristezas) com vistas à felicidade. Mais uma vez, Montaigne não deixará de agregar a seus argumentos referências bíblicas. Seu intuito jamais é, como se sabe, persuadir os segundos objetores por meio desse artifício e sim exibir o quanto, também neste caso, sua argumentação puramente racional permanece

conforme ao cristianismo compreendido à luz de Paulo. Porém, tratando da ignorância e da simplicidade, Montaigne acrescentará a seu exame alguns outros elementos que é preciso ver em detalhe, particularmente sua ênfase na obediência e acolhimento da tradição.

Estabelecendo uma relação entre, por um lado, ignorância, simplicidade, inocência e humildade, afabilidade, obediência e, por outro, entre curiosidade, saber, malícia (Cf. II.12 PV498; RA248), Montaigne distancia-se da temática da felicidade que abre a crítica à vaidade da ciência e adentra o campo da política e da religião para fundamentar sua recusa a inovações na ordem civil e teológica,¹¹⁶ a qual desemboca na adesão à tradição e ao catolicismo. Desde o início da *Apologia* é claro seu desgosto pelas “novidades de Lutero”, mas a resposta à primeira objeção não lhe dera ensejo de tocar diretamente nesse ponto. Ora, tendo agora associado ignorância, humildade e obediência não é surpreendente que daí decorra uma recusa em anuir a novidades, em se pretender estabelecer verdades renovadoras. Dada a iniquidade da razão, a possibilidade de cada um determinar seus próprios deveres na esfera política revela-se inadmissível, a menos que se queira correr o risco de os homens devorarem-se uns aos outros: “[A] somente a humildade e a submissão podem fazer um homem de bem” (II.12 PV488; RA232), do mesmo modo que, em se tratando de religião, a curiosidade e a ciência representam a ruína do gênero humano (Cf. II.12 PV498; RA248). Nesse estágio da argumentação, a Reforma Protestante não é mencionada abertamente, mas subjaz a toda a reflexão. A valorização da obediência contrapõe-se, como dito, à possibilidade de cada um reger sua vida conforme seu próprio julgamento, mas também, implicitamente, às “novidades de Lutero”, as quais desencadearam uma série de conflitos religiosos que exemplificam, aliás muito bem, o devoramento recíproco dos homens a que Montaigne

¹¹⁶ Smith (1996) examina a questão do chamado conservadorismo montaigneano ressaltando que, além das “novidades de Lutero”, Montaigne se opõe também às inovações dos católicos; seu maior objetivo, enquanto intelectual e homem político, parece ter sido arrefecer os excessos dos partidos conflitantes. Para um estudo da relação entre as guerras de religião e o pensamento político moderno, ver também Cardoso (1996).

alude.¹¹⁷ Sendo assim, a recusa em aderir a inovações e a conseqüente defesa do preceito de seguir a tradição decorrem da constatação da ignorância e de seu vínculo com a obediência, abrangendo tanto a dimensão política (é em Epicuro que Montaigne apóia-se para dizer que os homens destruir-se-iam mutuamente) quanto a religiosa.¹¹⁸

Em suma, a fim de averiguar a ignorância humana, Montaigne apresenta as insuficiências do saber (para assim persuadir os segundos objetores) e retoma sentenças de Paulo: Col 2:8 e I Cor 1:19-21 (para mostrar sua conformidade à religião); e, no que toca à obediência, defende que da auto-legislação proviria uma variedade deletéria de regras (contra os objetores)¹¹⁹ e que o desejo de conhecimento, fruto do orgulho, leva à danação (mais uma vez, para mostrar o acordo de seu argumento puramente racional com a religião).¹²⁰ A crítica à vaidade do saber, é bem verdade, será aprofundada cada vez mais ao longo do ensaio, sobretudo a partir da etapa seguinte da argumentação quando enfim ocorre a introdução explícita do ceticismo, mas ela, já nesse estágio inicial, apresenta como conseqüência o preceito de seguir a tradição. Mais adiante Montaigne dirá que o acolhimento da tradição é o que há de mais verossímil a ser feito, mas por ora deve-se apenas reparar que esse princípio de ação, concorde à religião cristã e justificado pela possibilidade de desregramento social, não surge atrelado ao ceticismo pirrônico e sim à ignorância e à necessidade da obediência,

¹¹⁷ I.23 PV119; RA178-9: “[B] Desgosta-me a novidade, sob qualquer aparência que se apresente, e tenho razão, pois tenho visto efeitos muito prejudiciais dela. Essa [a Reforma] que nos atormenta a tantos anos não fez tudo, mas pode-se dizer com verossimilhança (*avec apparence*) que por acidente tudo produziu e engendrou, até mesmo os males e desastres que ocorrem desde então sem ela e contra ela.”

¹¹⁸ II.12 PV497; RA246-7: “[A] Assim como pela simplicidade de espírito a vida se torna mais agradável, torna-se também mais inocente e melhor (...). “Os simples e os ignorantes, diz São Paulo, elevam-se e tomam o céu; e nós, com nosso saber, mergulhamos nos abismos infernais.”” I.32 PV216; RA322-3: “[A] A um cristão basta acreditar que todas as coisas vem de Deus, recebê-las reconhecendo sua divina e inescrutável sabedoria, e por conseguinte aceitá-las de bom grado, sob qualquer feição que lhe sejam enviadas. (...) Em suma, é inconveniente ajustar as coisas divinas à nossa balança sem que elas sofram diminuição.”

¹¹⁹ II.12 PV492; RA239: “[A] Quereis um homem sadio, querei-lo regrado e com postura firme e segura? Recobri-o de trevas, de ociosidade e de morosidade. [C] Temos de embrutecer-nos para nos tornarmos sensatos e cegarmos para nos guiarmos.”

¹²⁰ II.12 PV500; RA251: “[A] Não foi por reflexão ou por nosso entendimento que recebemos nossa religião; foi por autoridade e comando de fora. A fragilidade de nosso julgamento auxilia-nos nisso mais que a força, e nossa cegueira mais que nossa clarividência. É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino. Não é de admirar que nossos recursos naturais e terrestres não possam conceber esse conhecimento sobrenatural e celeste: acrescentemos-lhe de nosso simplesmente a obediência e a submissão.”

ambas sumamente representadas por Sócrates, sábio por nada saber e submisso às leis, mesmo que o conduzindo à morte (Cf. II.12 PV498; RA249).

Esse princípio de ação é sabidamente um dos quatro apresentados nos *Esboços do Pirronismo* e Montaigne tem disso consciência (Cf. II.12 PV505; RA258). Entretanto, como demonstrado acima, sua defesa da tradição precede a análise do pirronismo e vincula-se, antes de tudo, à ignorância. Portanto, não é por ser pirrônico que acolhe a tradição. Ao contrário, é por notar haver nessa vertente do ceticismo antigo um vínculo entre suspensão do juízo e tradição¹²¹ que ele a expõe e elogia, o que não significa que a moderação e o caráter propedêutico à religião deixem de ser virtudes dessa filosofia. Assim, embora o elogio ao ceticismo não se resuma ao preceito de acolher a tradição, pode-se dizer que o pirronismo conduz à conclusão da ignorância humana e que também nele é possível perceber uma concordância entre ausência de saber e acolhimento da tradição. Dessa maneira, a argumentação de Montaigne, mantendo a compatibilidade entre a iniquidade do saber humano e o fracasso da razão desamparada pela graça, permite-se enfim claramente expor a ousada afinidade entre a afirmação paulina da nulidade do saber humano e os argumentos céticos.

Após argumentar que a simplicidade e a ignorância são mais vantajosas que a ciência na busca pela felicidade, Montaigne propõe-se então a verificar o que os homens foram capazes de conhecer com segurança. Essa verificação contém uma exposição e encômio do ceticismo antigo e caracteriza-se por um refinamento na estratégia argumentativa: agora, além de discorrer sobre o homem desamparado pela graça, trata-se de avaliar os de mais alta

¹²¹ Ao defender Pirro da acusação de que tornara a vida impossível, Montaigne, mesclando os ceticismos pirrônico e acadêmico, mostra como o ceticismo também leva à aceitação da tradição: “[C] Ainda que não encontre em si essa marca própria e singular de julgar e que perceba que não deve empenhar seu assentimento, visto que pode haver um falso que seja semelhante a esse verdadeiro, ele não deixa de realizar as funções de sua vida de forma plena e satisfatória. (...) Há, dizem, o verdadeiro e o falso, e há em nós como procurá-lo, mas não como decidi-lo pela pedra de toque. Vale-nos muito mais deixar-nos manejar sem inquirição segundo a ordem do mundo. Uma alma isenta de preconceitos tem uma excepcional dianteira rumo à tranqüilidade. Pessoas que julgam e controlam seus juízes (*qui jugent et contrerolent leurs juges*) nunca se submetem devidamente. Quanto, tanto nas leis da religião como nas leis políticas, os espíritos simples e não curiosos (*les esprits simples et incurieux*) se mostram mais dóceis de ser conduzidos do que esses espíritos vigilantes e pedagogos das causas divinas e humanas!” (II.12 PV506; RA259-60)

condição, aqueles que teriam alçado a sabedoria a seu posto mais sublime (Cf. II.12 PV501-2; RA253). Não sem certa ironia, Montaigne refere-se aqui aos dogmáticos uma vez que os autenticamente sábios são aqueles que, tal como Sócrates, reconheceram sua ignorância e experimentaram o que se passa com os ramos do trigo: quando vazios, erguem-se solenemente para o alto; quando repletos de grãos, vertem-se e voltam-se humildemente para baixo (Cf. II.12 PV501; RA252).¹²² A douta ignorância, a ignorância que se sabe tal, é o ápice do saber humano e está associada ao ceticismo. Montaigne compreende a filosofia a partir da tripartição sextiana (PH I 1-4 ≡ II.12 PV502; RA254) e a posição dogmática, assimilável à ignorância inapercebida ou à pretensão de saber, é vista como tão absurda que ele aventava a hipótese de que tudo o que os dogmáticos compuseram tenha tido como real finalidade nada mais que divertir (*amuser, esbattre*) ou exercitar (*exercer*) o intelecto (Cf. II.12 PV508-9; RA262-4). Na filosofia, portanto, só os céticos dão-se conta da fragilidade do saber e por isso são as grandes e vãs construções dogmáticas que serão submetidas a avaliação.

A clássica divisão tripartite herdada de Sexto distingue de modo radical pirrônicos e acadêmicos, posto que estes seriam dogmáticos negativos. A análise das obras de Cícero revela que tal invectiva não é correta, mas, no que concerne à *Apologia*, o interessante a destacar é, por um lado, o emprego de conceitos acadêmicos (e.g. provável e liberdade) e citações dos *Academica* para ilustrar o que seria a filosofia pirrônica e, por outro, que a suposição da impossibilidade de conhecer a verdade pelos meios humanos (que é a posição de Montaigne) parece mais próxima do ceticismo acadêmico que do pirronismo, a julgar pela tripartição sextiana. A filosofia dos céticos da antigüidade adquire assim um contorno próprio

¹²² I.54 PV312-3; RA465-6: “[B] Pode-se dizer, verossimilmente (*avec apparence*), que [C] há uma ignorância abecedária, que antecede a ciência; e uma outra, doutoral, que surge depois da ciência: ignorância que a ciência faz e engendra, assim como faz e destrói a primeira. [B] Dos espíritos simples, menos curiosos e menos instruídos, fazem-se bons cristãos, que, por respeito e obediência, acreditam com simplicidade e se submetem às regras. No vigor intermediário dos espíritos e na média capacidade engendra-se o erro nas idéias: eles seguem a aparência do primeiro sentido (*apparence du premier sens*), e têm assim um fundamento para interpretar como ingenuidade e tolice o fato de nos verem ficar no caminho antigo, ponderando-nos que não somos instruídos nele por estudo. Os grandes espíritos, mais assentados e esclarecidos, fazem outro gênero de crentes; os quais, por longa e devota investigação, introduzem nas escrituras uma luz mais profunda e intrincada, e sentem o misterioso e divino segredo de nossa organização eclesiástica.”

na exposição montaigneana cuja melhor descrição se dá sob a noção de amálgama. De fato, é uma mistura dos ceticismos antigos o que se encontra nesse trecho e ao longo do ensaio, mesmo se mais adiante há uma crítica à verossimilhança, conceito que Montaigne, porém, não deixa de empregar. A exposição do ceticismo inicia-se dando a impressão de que distinguirá nitidamente as duas vertentes do ceticismo antigo, mas seu desenvolvimento revela uma imbricação das duas correntes que tem como expoente a descrição do modo como Pirro dirigiria suas ações. Montaigne, discordando da célebre acusação de que seria impossível viver o ceticismo, ressalta que o cético recusa apenas a pretensão de estabelecer a verdade¹²³ e que, por conseguinte, resguarda um uso não dogmático da racionalidade. Dessa maneira, pode ele se valer da probabilidade (*probabilité*) para guiar suas ações desde que não haja nenhum impedimento (Cf. II.12 PV506; RA259 ≡ ND II 99-101). O provável é um conceito proveniente dos acadêmicos, mas é empregado para qualificar o princípio a partir do qual o representante mor do pirronismo orienta sua conduta. Assim, Montaigne mescla as duas vertentes e confirma que o que lhe interessa é principalmente a crítica ao dogmatismo, não uma distinção dos céticos.¹²⁴ Nesse sentido, não é surpreendente que ao final do ensaio ele empregue a nada cética doutrina do fluxo para ratificar sua crítica à possibilidade de conhecimento. Seu intuito maior não é separar nitidamente os céticos antigos nem erigir um ceticismo próprio e coerente, mas denunciar a vaidade, a arrogância, e para tanto é legítimo usar qualquer recurso, ainda que, como dito anteriormente, seu arsenal reúna armas de naturezas distintas. Ao concluir sua exposição do ceticismo, complementa:

“[A] Não há nada na invenção humana que tenha tanta verossimilhança e utilidade (*où il y ait tant de verisimilitude et utilité*). Ela

¹²³ II.12 PV505; RA259: “[A] Ele [Pirro] não quis fazer-se pedra ou cepo; quis fazer-se homem vivo, refletindo e raciocinando (...). Os privilégios fantásticos, imaginários e falsos que o homem usurpou, de comandar, de ordenar, de estabelecer a verdade, a esses ele de boa-fé renunciou e abandonou.”

¹²⁴ Daí a naturalidade com que congrega as duas vertentes antigas ao concluir sua exposição do ceticismo: “[A] Eis como, das três seitas gerais da filosofia, as duas fazem profissão expressa de dúvida e de ignorância” (II.12 PV506; RA260).

apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado (*propre*) para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto (*plus apte*) para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé; [C] nem descrendo [A] nem estabelecendo algum dogma contra as observâncias comuns; humilde, obediente, disciplinável, zeloso; inimigo jurado da heresia e conseqüentemente isentando-se das idéias irreligiosas e vãs introduzidas pelas falsas seitas. [B] É uma carta em branco preparada (*preparée*) para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar.” (II.12 PV506; RA260)

Essa conclusão é crucial por três aspectos: (I) em primeiro lugar, porque apresenta a utilização por parte de Montaigne do conceito acadêmico de verossimilhança, análogo ao de probabilidade, para qualificar sua posição: o ceticismo, sob a perspectiva meramente humana, é o que há de mais verossímil, isto é, não há outra posição teórica que lhe seja equivalente, muito menos superior; (II) em segundo, porquanto o vínculo entre ignorância e acolhimento da tradição, previamente defendido, é reforçado por sua presença no ceticismo, daí a utilidade dessa filosofia; (III) e, em terceiro e último lugar, porque o ceticismo se mostra não apenas compatível com a religião, mas também uma possível preparação para a fé: a suspensão do juízo esvazia o espírito e o torna apto para acolher o que quer que deus lhe conceda, o que também não deixa de ser uma enorme utilidade dessa filosofia. O caráter propedêutico do ceticismo não será enfatizado no restante da *Apologia* e permanecerá restrito a essa única passagem. Serão seus pósteros, Charron e Le Vayer, quem explorarão esse mote. Montaigne, com efeito, retoma em seguida sua crítica à vaidade da ciência e continua a aprofundar sua apreciação do dogmatismo: o que realmente os dogmáticos foram capazes de conhecer?

Em se tratando do sobrenatural, Montaigne desenvolve uma argumentação de modo a concluir que não julgar (*n'en juger point*) é o mais sábio a fazer (Cf. II.12 PV535; RA304). É vão tentar estabelecer o que é deus, quais são seus atributos e qualidades, aquilo de que seria capaz porque “[B] ela [a Divindade] está acima da ordem da natureza (*elle est au dessus de*

l'ordre de nature); sua condição é elevada demais (*trop hautaine*), distante demais e demasiadamente soberana (*trop esloignée et trop maistrresse*) para admitir que nossas conclusões a sujeitem e garrotem” (II.12 PV531; RA298).¹²⁵ A tentativa de compreender o divino se dá sempre e necessariamente a partir da medida humana, a qual é insuficiente para abarcá-lo. Os parâmetros humanos fundamentam-se nas vivências e experiências quotidianas e naturais, marcadas pela limitação e circunscrição dos costumes, incapazes portanto de serem estendidos ao âmbito sobrenatural.¹²⁶ A verossimilhante pluralidade de mundos (Cf. II.12 PV524; RA287) indica ainda que nem sequer se conhecesse toda a terra poderia o homem julgar-se apto a aplicar sua perspectiva a outras ordens. A divindade é, por conseguinte, incognoscível tendo por base o crivo da humanidade: deus é sobre-humano; suas promessas, inconcebíveis.¹²⁷ Além disso, sendo a linguagem incapaz de traduzir tamanha alteridade, pode-se até palavrear a respeito de deus, porém a inteligência não compreenderá. As palavras podem, pois, enredar o cristão inadvertido em dificuldades e conduzir a erros, discussões inúteis e prejudiciais.¹²⁸ Tal como a linguagem colocou problemas para que o cético

¹²⁵ III.8 PV928; RA213: “[B] A agitação e a caçada são propriamente de nossa alçada (*nostre gibier*); não temos desculpa por conduzi-la mal e tolamente; falhar na captura é outra coisa. Pois nascemos para buscar a verdade; possuí-la cabe a um poder maior. Ela não está, como dizia Demócrito, escondida nos fundos dos abismos, mas sim elevada a altura infinita, no conhecimento divino. [C] O mundo não é mais que uma escola de busca.” Ver também I.23 PV111; RA166. A divisão das ordens natural e sobrenatural está, como exposto na introdução deste capítulo, nos prefácios às traduções de Sexto. Limbrick (1990) considera que essa separação deve-se a Agostinho; Conche (1996a:9) acredita haver uma influência da doutrina da dupla verdade: “Nessa separação de razão e fé, reconhecemos a doutrina paduana”; Brahami (1997:45-6) aí encontra ecos da teologia negativa do Pseudo-Dionísio Areopagita.

¹²⁶ II.12 PV523-4; RA286: “[A] Supõe, ó homem, que possas ter observado aqui alguns indícios de suas ações: pensas acaso que ele haja empregado nisto tudo o que podia e que tenha colocado nesta obra todas suas formas e todas suas idéias? Vês apenas a ordem e o governo deste mundozinho onde estás alojado, quando os vês: sua divindade tem uma infinita jurisdição mais além; esta parte aqui nada é em comparação com o todo (...); é uma lei municipal que alegas, e não sabes qual é a universal.” I.32 PV216; RA323: “[A] É inconveniente ajustar as coisas divinas à nossa balança sem que elas sofram diminuição.”

¹²⁷ II.12 PV518; RA278: “[A] Não podemos conceber condignamente a grandeza dessas altas e divinas promessas se pudermos concebê-las de alguma forma: para imaginá-las condignamente é preciso imaginá-las inimagináveis, indizíveis e incompreensíveis, [C] e totalmente diferentes das de nossa miserável experiência.”

¹²⁸ II.12 PV528; RA293: “[A] Quando dizemos que a infinidade dos séculos, tanto passados quanto por vir, não é para Deus mais que um instante; que sua bondade, sapiência e poder são a mesma coisa que sua essência, nossas palavras o dizem, mas nossa inteligência não o apreende. E no entanto nossa arrogância (*outrécuidance*) quer fazer a divindade passar pelo nosso crivo (*estamine*). E disso se engendram todas as loucuras e erros de que o mundo se encontra tomado, colocando e pesando em sua balança (*balance*) coisa tão distante de sua medida (*poix*).” Há aqui uma alusão à Reforma e à querela da transubstanciação (ao sentido de ‘*hoc*’ em *hoc est corpus meum*).

expressasse sua filosofia e levou-o a lançar mão da analogia com o purgante, o cristão deveria reconhecer os limites impostos pelo caráter afirmativo das palavras e afastar-se da arrogância. A rigor, talvez, o melhor a fazer com relação à divindade seria manter o silêncio.

Contudo, a despeito de toda a crítica à pretensão de medir o divino a partir da humanidade: “[A] O homem só pode ser o que é, e imaginar segundo sua medida (*selon sa portée*)” (II.12 PV520; RA280), Montaigne considera verossimilhante que deus exista e que possua determinados atributos:

“[A] De todas as opiniões humanas e antigas no tocante à religião, parece-me ter tido mais verossimilhança e mais justificativa (*me semble avoir eu plus de vray-semblance et plus d’excuse*) aquela que reconhecia Deus como um poder incompreensível, origem e conservador de todas as coisas, todo bondade, todo perfeição, recebendo e levando a bem as honras e a reverência que os humanos lhe prestavam sob qualquer feição, sob qualquer nome e de qualquer maneira que fosse.” (II.12 PV512-3; RA270)

Ora, o fato de responder aos segundos objetores a partir do ponto de vista unicamente racional não implica que determinadas concepções da divindade não possam ser aventadas. Tomando as forças humanas inassistidas pela graça, ainda assim é possível conceber o divino e suas características. Embora uma determinação plena de deus seja impossível, tanto por sua transcendência quanto pelas restrições lingüísticas, uma concepção verossimilhante do divino pode sim ser alcançada. Deve-se observar, portanto, que da perspectiva meramente racional empregada na argumentação não se conclui que a existência de deus seja tão convincente quanto sua inexistência, como outrora sustentaram os pirrônicos, pois da comparação das diversas opiniões, teístas e *ateístas*, a existência divina emerge como a posição mais verossimilhante. Partindo da razão e só da razão, ainda assim é possível defender a existência da divindade, de modo similar à posição de Cícero, que dizia ser a existência de deus algo sumamente verossímil (ND I 2). Ao contrário do que fizeram os adeptos do pirronismo, que

estabeleciam a equipolência acerca do ser de deus e acatavam sua existência apoiando-se na tradição, Montaigne tende aqui ao ceticismo acadêmico. Assumir que a existência de deus é a opinião com maior verossimilhança quer dizer, à moda acadêmica, que não há outra igualmente persuasiva passível de lhe ser oposta e, de modo mais significativo, que a aceitação dessa posição independe da tradição (ainda que, neste caso, a tradição a reforce). Por maior que seja a ambigüidade do ceticismo em Montaigne, a ser explorada adiante, soa bastante estranha a asserção de que na *Apologia de Raymond Sebond* o ateísmo possa ser considerado tão crível quanto a crença em deus, como defende o pirronismo. A menos que se defina Montaigne um “puro pirrônico” (p.293), como Pascal no *Entretien avec M. de Saci*, seria impossível dizer que as “verossimilhanças são parelhas” (p.295) simplesmente porque, no mínimo no que tange à existência divina, não parece haver equipolência entre as posições conflitantes.¹²⁹

O emprego por parte de Montaigne da noção de verossimilhança para qualificar essa opinião é bastante relevante e merece um esclarecimento ulterior. A ocorrência desse conceito na passagem supracitada, além de indicar a ausência de equipolência no que se refere à existência de deus, revela também o que Montaigne parece entender por verossímil. Como a divindade é inacessível, o verossimilhante não pode significar aquilo que se assemelha ao verdadeiro: se a verdade ultrapassa a esfera humana e, por isso, é desconhecida, como seria

¹²⁹ Sob esse ponto de vista, não parece ser o caso, como faz Eva (2007), de concluir que Montaigne empreende uma defesa da religião cujo valor é relativo e contingente (cf. p.121), isto é, que constrói uma argumentação cética que poderia conduzir “à aceitação de costumes e práticas religiosas diversas, num sentido meramente relativo” (p.77), a menos que se considere haver equipolência acerca da existência de Deus. Todavia, no decorrer da *Apologia*, particularmente quando parece supor que a razão pode tornar qualquer opinião verossimilhante, Montaigne se aproximaria do pirronismo uma vez que, se tudo pode tornar-se verossímil, não haveria como abster-se de alcançar a equipolência, pois a qualquer opinião seria possível opor outra igual e contrária. Essa suposição, porém, pode ser estendida até mesmo à existência de Deus? Será que, para Montaigne, o ateísmo poderia ser tão crível quanto a crença na divindade? Há, como se pode notar, duas interpretações da argumentação montaigneana das quais decorrem dois modos de pensar a apologia da religião. Num caso, a apologia seria relativista, já que poderia apoiar qualquer religião, desde que fosse a tradicional. Noutro, na medida em que se admite como mais verossimilhante a existência de Deus, o que se faz é justamente propor que essa crença prescinde da tradição e se apresentaria como mais convincente ante, até mesmo, um ambiente completamente ateu. Por meio do conceito de verossimilhança e da constatação de que algumas crenças são mais fortes ou aceitáveis que outras, Montaigne efetivamente romperia com a equipolência e com o chamado relativismo pirrônico. Há, contudo, outros elementos a serem levados em conta nessa discussão, a qual será retomada adiante.

possível dizer que algo a ela se assemelha? Que sentido haverá em dizer que uma determinada posição assemelha-se a outra, que permanece incógnita? No comentário ao ceticismo presente na crítica à vaidade da razão, a noção de verossímil como o símile ao verdadeiro será criticada, retomando aliás a mesma crítica que Luculo fizera nos *Academica*. Sendo assim, o verossimilhante parece significar, antes, um modo de qualificar determinadas opiniões que, em comparação com outras, mostram-se mais convincentes.¹³⁰ A discussão basilar aqui é em que medida Montaigne aderiria à equipolência pirrônica, pois, se o fizesse, nada poderia apresentar-se como mais verossímil: nem a existência de deus, nem o próprio ceticismo, como dissera antes. As referências à razão como instrumento de chumbo ou cera, capaz de assumir qualquer formato, que ocorrem mais adiante no ensaio, parecem indicar que é exatamente este, a equipolência, o caso, mas o emprego do verossimilhante em determinadas passagens, como na que trata da existência de deus, aponta para o contrário. Esse é realmente um tópico de interpretação difícil, que será retomado oportunamente. Talvez fosse o caso de supor que apenas quando volta-se para a ordem natural a razão seja maleável a ponto de sustentar qualquer posição e engendrar a equipolência, mas se assim fosse os vários dogmatismos seriam tão verossímeis quanto o ceticismo, o que Montaigne nega.

O final da crítica à vaidade da ciência continua a explorar os limites da filosofia, cujas produções são consideradas invenções verossímeis (*ayant plus d'apparence*) forjadas para explicar os mais variados assuntos, tal como na astronomia os epiciclos foram pensados para dar conta dos movimentos estelares (Cf. II.12 PV537; RA306). Outras explicações, supõe-se então, poderiam ter sido e podem ser pensadas para os mesmos fenômenos, já que as

¹³⁰ À luz do *Dos Coxos*: “[B] Falamos de todas as coisas por preceito e resolução (*par precepte et resolution*). (...) Fazem-me odiar as coisas verossímeis quando a expõem a mim como infalíveis (*On me fait hayr les choses vray-semblables quand on me les plante pour infallibles*). Gosto dessas palavras que abrandam e moderam a temeridade (*temerité*) de nossas proposições: “talvez”, “de certo modo”, “algum”, “dizem”, “acho” e outras semelhantes” (III.11 PV1030; RA369), Eva (2004:209) afirma que “o termo *vray-semblable* (...) será por ele adotado como uma espécie de modalizador de suas próprias opiniões, no intuito de isentá-las de teor assertivo.” Larmore (2004:24), por sua vez, complementa: “Ora, mesmo se não podemos fazer do verossímil um critério objetivo de julgamento, nada nos impede de aprovar as opiniões que nos *parecem* mais plausíveis que outras, e é esse, na minha visão, o caminho tomado pelo próprio Montaigne.”

invenções filosóficas não dizem realmente como as coisas são. O que decorre dessa possibilidade é um imenso dissenso (*diaphōnia*, no vocabulário de Sexto) entre os filósofos, que defendem posições contrastantes e variadas incluindo-se aí até mesmo absurdos (Cf. II.12 PV546; RA320). Já tendo explorado o âmbito sobrenatural, Montaigne restringe-se agora ao natural e concentra-se especificamente na alma, nas questões sobre sua existência, natureza e localização, pressupondo que, caso não a conheçam, embora seja o que lhes esteja mais próximo, os homens, mesmo os mais excelsos, não poderão conhecer coisa alguma. “[C] E quem não se compreende a si, o que pode compreender?” (II.12 PV557; RA337) O desconhecimento de si é um indício da impossibilidade de qualquer outro saber.¹³¹

Antes, porém, de tratar da alma, Montaigne apresenta considerações sobre o peso da autoridade na aceitação de crenças e pondera que a dúvida não se instaura somente quando não se põe à prova as opiniões aceitas, as quais, em lugar de serem estudadas, normalmente são reforçadas pela razão, que assim se revela maleável, recurvável, adaptável a qualquer forma.¹³² A razão, como se vê, pode ser empregada para apoiar posições aceitas sem escrutínio, mas esse emprego é irrefletido e, por ora, ao que parece, característico dos opiniáticos ou do vulgo. O uso próprio da razão é o debater, o inquirir, não a pretensa fundamentação de opiniões aceitas por autoridade, mesmo se “[A] a razão verdadeira e essencial, cujo nome dissimulamos sob falsas insígnias, está alojada no seio de Deus” (II.12 PV541; RA313). A razão demonstrativa, sem dúvida, não pertence aos homens e é essa, como se sabe, a grande crítica aos segundos objetos, que se supunham capazes de arbitrar o

¹³¹ II.12 PV538; RA308-9: “[A] Estas pessoas aqui, que acham as razões de Sebond fracas demais, que nada ignoram, que governam o mundo, que tudo sabem (...) acaso não sondaram às vezes, em meio a seus livros, as dificuldades que se apresentam ao conhecimento de seu ser natural?”

¹³² II.12 PV539; RA309-10: “[A] E no entanto não a colocamos em dúvida, pois as idéias dos homens são aceitas na esteira das crenças antigas, por autoridade e em confiança, como se fossem religião e lei. Aceitamos como a uma língua estrangeira o que é acreditado comumente por todos; acolhemos essa verdade com toda a sua estrutura e atrelagem de argumentos e provas, como um corpo firme e sólido que não mais movemos, que não mais julgamos. Ao contrário, cada qual, sem trégua, vai caindo e reforçando essa crença aceita, com tudo o que pode sua razão, que é um instrumento flexível, recurvável, adaptável a qualquer forma. Assim o mundo se enche e se confeitada de tolice e mentira. O que faz que duvidemos de poucas coisas é que nunca pomos à prova as impressões comuns.”

verdadeiro e o falso para assentir apenas ao que é cabalmente demonstrado. Todavia, há que se concluir daí que o uso inquiridor ou cético da razão implica que todas as opiniões se equivalem, que tudo pode ser racionalmente defendido? Se a razão é maleável, pode assumir qualquer forma e tornar todas as opiniões *igualmente* convincentes? Esse é o mesmo problema colocado pelo conceito de verossimilhança e que agora se acentua porquanto, nesse mesmo contexto em que critica a flexibilidade da razão, Montaigne sugere que, na esfera humana e natural, o exame racional é capaz de distinguir diferentes posições, de ser o fiel da balança, para usar sua metáfora: “[A] pois qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra, *se a razão não fizer a diferença entre elas (si la raison n’en faict la differencē)*. Assim, precisamos colocá-las todas na balança; e primeiramente as gerais e que nos tiranizam.” (II.12 PV540-1; RA312; itálicos adicionados)

Particularmente no que respeita à alma, a argumentação prosequinte revela um enorme dissenso entre os filósofos, dissenso que o faz novamente ponderar se teriam proposto suas especulações a título de diversão ou para ocultar a própria ignorância (Cf. II.12 PV545; RA319) e no qual parece haver enorme dificuldade em encontrar algo que contenha maior verossimilhança (*apparence*) (Cf. II.12 PV557; RA336). O conhecimento de si, também no tocante ao corpo, é controverso e por isso, mais uma vez, Montaigne advoga a necessidade de um auxílio divino.¹³³ O ser humano, enfim, não conhece nem sequer o que lhe é mais próximo e constitutivo. Conseqüentemente, bem ao contrário do que propunha Protágoras, está longe de ser a medida de todas as coisas, pois nem sequer sabe qual é a medida de si próprio (Cf. II.12 PV557; RA337).¹³⁴ Essa enorme e cabal exibição da ignorância humana na qual reina

¹³³ II.12 PV553; RA330: “[A] Todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas a incerteza e debate. (...) Tudo o que empreendemos sem a sua assistência [de Deus], tudo o que vemos sem a lâmpada de sua graça é apenas vaidade e loucura.”

¹³⁴ I.27 PV179; RA268: “[A] a razão ensinou-me que condenar assim resolutamente uma coisa como falsa e impossível é atribuir a si mesmo o privilégio de saber as fronteiras e os limites da vontade de Deus e do poder de nossa mãe natureza; e que não há no mundo loucura mais imensa do que reduzi-los à medida de nossa capacidade e inteligência (*il n’y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de nostre capacite et suffisance*).”

uma aparente equivalência entre os discursos contrastantes¹³⁵ parece-lhe, com efeito, algo extremo, talvez o “golpe desesperado” a que alude no princípio de seu conselho à Margarida de Valois.¹³⁶ Por causa disso, a moderação é o caminho mais prudente a ser tomado, nos argumentos e na conduta quotidiana, mas em determinadas ocasiões, como perante a pedantes renitentes, é preciso lançar mão desse “último passo de esgrima”. Para Montaigne, “[A] nosso espírito (*esprit*) é um instrumento errante, perigoso e imprudente; é difícil juntar-lhe ordem e medida” (II.12 PV559; RA339) e por isso mais vale mantê-lo entre os extremos a dar-lhe ensejo de desregrar-se. Excetuando-se raríssimas almas fortes (*ames fortes*), regradas e bem-nascidas, todos devem permanecer no interior dos limites estabelecidos pelas ciências, religião, costumes. Esses são os freios que evitam a dissolução e o total desregramento do vulgo, isto é, da grande maioria. “[B] O espírito é um gládio terrível [C] até mesmo para seu possuidor, [A] para os que não sabem armar-se com ele de maneira ordenada e judiciosa” (II.12 PV559; RA340). O espírito é como um gládio tal como a razão fora comparada ao vinho: benéfico para poucos, prejudicial a muitos, inclusive para seu próprio detentor, se dele não souber fazer uso. Em que pese, pois, as más utilizações, um uso legítimo da razão, do gládio e do vinho não deixa de existir. Contudo, qual é esse uso legítimo? O que exhibe a igualdade de todas as opiniões? O que é capaz de discriminar algumas mais convincentes?

Curiosamente, esse conselho incrustado na resposta aos segundos objetores não reduz a virulência da crítica montaigneana. Logo em seguida, inicia-se sua parte final, conhecida como crítica à razão, em que definitivamente será sepultado todo valor da racionalidade como instrumento de conhecimento. Nessa última parte, o ceticismo pirrônico ganha enorme destaque já que vários dos modos de Enesidemo são empregados e a crítica à verossimilhança

¹³⁵ I.23 PV112; RA167: “[C] A razão humana é uma tinta infundida com mais ou menos o mesmo peso em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que eles sejam: infinita em matéria, infinita em diversidade.”

¹³⁶ II.12 PV558-9; RA337: “[A] Vós, por quem me dei ao trabalho de, contra meu costume, estender um corpo tão longo [a *Apologia*], não deixareis de defender vosso Sebond pela forma habitual de argumentar em que sois instruída diariamente, e exercitareis nisso vosso espírito e vosso estudo; pois esse último passe de esgrima só deve ser empregado como um recurso extremo. É um golpe desesperado, pelo qual tendes de abandonar vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele, e um passe secreto, que deve ser usado raramente e com reserva.”

é elaborada. Além disso, Montaigne acentua o caráter flexível da razão, agora comparada a um “jarro de duas ansas” (II.12 PV581; RA374), e endossa a possibilidade de que qualquer opinião se torne verossímil. Talvez, aliás, seja exatamente a isso que ele se refere quando fala em “recurso extremo”, “último passe de esgrima”, mas o texto da *Apologia* é por demais ambíguo na passagem contendo o conselho à Sr. de Valois.

Como dito, a crítica à vaidade da razão é o local em que o pirronismo mais é empregado e onde surge o exame dessa vertente do ceticismo antigo em comparação com os acadêmicos:

“[A] A visão dos pirrônicos é mais ousada e ao mesmo tempo mais verossímil (*plus hardy et, quant et quant, plus vray-semblable*). Pois essa inclinação acadêmica e essa propensão para uma proposição em vez de outra, que mais é senão o reconhecimento de uma verdade mais evidente (*de quelque plus apparente vérité*) nesta aqui do que naquela outra? (...) Essa aparência de verossimilhança (*apparence de verisimilitude*) que os faz pender mais para a esquerda que para a direita, aumentai-a; essa onça de verossimilhança (*once de verisimilitude*) que inclina a balança, multiplicai-a por cem, por mil onças, e finalmente acontecerá que a balança tomara partido de uma vez por todas e determinará uma escolha e uma verdade inteira. Mas como eles se deixam dobrar pela verossimilhança, se não conhecem a verdade? (*Mais comment se laissent ils plier à la vray-semblance, s'ils ne cognoissent l'essence ?*) (...) [C] *Inter visa vera aut falsa ad animi assensum nihil interest*. [Acad. II 90: com relação ao assentimento da mente, não há diferença entre representações verdadeiras e falsas]” (II.12 PV561-2; RA344).

Eis a mais clássica crítica ao conceito acadêmico de verossimilhança – levantada já por Luculo nos *Academica* e presente no *Contra Acadêmicos* de Agostinho – sustentada por uma citação do próprio Cícero. Para Carnéades, contudo, como visto no capítulo anterior, a impossibilidade de distinguir entre representações verdadeiras e falsas (dada a ausência de um critério de verdade) não implica a impossibilidade de diferenciar as que são mais ou menos

verossímeis. A verossimilhança não diz respeito à verdade ou à essência das coisas, como supõe Montaigne aqui, mas ao modo como as representações impactam aquele que as recebe, à maneira como lhe aparecem, justamente o sentido com o qual até então esse conceito parecia ser empregado na *Apologia*. Assim, a argumentação subsequente segundo a qual “[A] as coisas não se alojam em nós com sua forma e sua essência (...) porque, se assim fosse, recebê-las-íamos do mesmo modo” (II.12 PV562; RA344) reforça, sem que Montaigne o perceba, a posição de Carnéades, que não trata do ser, simplesmente do parecer, do modo como algumas representações mostram-se mais aceitáveis que outras, apesar do desconhecimento da verdade. A ausência de qualquer consenso universal e a sucessão ininterrupta de opiniões também são pontos da crítica acadêmica aos dogmáticos; o dissenso entre os eruditos (*sçavants*) não é nenhuma novidade para os membros da Academia.

A verdadeira crítica aos acadêmicos encontra-se adiante, quando Montaigne postula que a razão, “instrumento de chumbo e de cera” pode encetar “cem raciocínios contrários em torno de um mesmo assunto” (II.12 PV565; RA349),¹³⁷ parecendo com isso significar que tudo pode se tornar verossímil (Cf. II.12 PV570; RA356). Ora, a possibilidade de a razão criar inúmeras representações sobre um mesmo ponto é explorada por ambas as vertentes do ceticismo antigo: o que é isso senão o dissenso, a ilustre *diaphōnia*? A novidade que parece haver neste momento da argumentação de Montaigne deve-se à consideração de que seria possível contrapor a *qualquer* opinião outra equivalente, nem que seja por meio do apelo a um argumento futuro,¹³⁸ e de que acatar todas as posições impactantes seria inviável.¹³⁹ Como se

¹³⁷ III.11 PV1034; RA376: “[B] Não há nada tão maleável e errático (*si souple et erratique*) quanto nosso entendimento (*entendement*): é o sapato de Terâmenes, adequado para todos os pés.”

¹³⁸ II.12 PV575-6; RA365: “[B] Posto que um homem sábio pode se enganar, e cem homens, e muitas nações, e mesmo a natureza humana, segundo nós, se engana durante vários séculos nisto ou naquilo, que garantia temos de que por vezes ela deixe de se enganar [C] e que nesta época ela não esteja enganada?” O “argumento do futuro” encontra-se em Sexto: PH I 33-4.

¹³⁹ II.12 PV570-1; RA357: “[A] Quando me pressionam com um novo argumento, cabe a mim estimar que aquilo a que não pude satisfazer, um outro satisfará; pois acreditar em todas as aparências (*croire toutes les apparences*) das quais não nos podemos livrar é uma grande ingenuidade. Dessa forma aconteceria que todos os vulgares (*tout le vulgaire*) – [C] e somos todos vulgos (*et nous sommes tous du vulgaire*) – [A] veriam sua crença girando

sabe, é característica distintiva dos pirrônicos a tese de que a todo discurso um outro *igual* pode se opor¹⁴⁰ e a conseqüente recusa em condescender ao verossímil. Exemplos ulteriores, particularmente o do juiz que favorecia seus amigos quando julgava querelas demasiadamente complicadas, entendendo-se por isso aquelas nas quais a obscuridade da questão poderia fazer a verdade encontrar-se em qualquer dos lados e por isso tornava aceitável qualquer decisão, reforçam essa discordância com os acadêmicos. Contudo, como a argumentação de Montaigne não tem como finalidade última discriminar as vertentes do ceticismo antigo, sua crítica à vaidade da razão rapidamente deixa de lado a distinção entre pirrônicos e acadêmicos para dirigir-se à análise das leis e costumes e por fim dos sentidos, tidos como fonte da racionalidade, análise na qual o conceito de verossimilhança voltará a ser usado por ele próprio de modo semelhante àquele que vinha fazendo antes de aventurar-se na crítica à Academia. A propósito, cabe ainda destacar, no excerto supracitado, o uso do verossímil para caracterizar a visão pirrônica: pura ironia? Ou será que essa ocorrência se dá nos moldes das anteriores, como um indicador de opiniões mais convincentes que não envolve qualquer proximidade efetiva com a verdade? Se o ceticismo previamente fora tido como mais verossimilhante quando comparado aos dogmatismos, por que não dizer que o pirronismo seria também mais convincente quando contraposto àquela leitura equivocada dos acadêmicos?

No que tange às leis e à justiça, a crítica de Montaigne explicita a ausência de leis naturais (se houvesse tais leis, todos os homens deveriam segui-las, o que não é o caso) e defende que não se deve buscar sua origem, visto que não existe um fundamento para sustentá-las, salvo o uso (Cf. II.12 PV583; RA376). Além disso, como já fizera anteriormente,

facilmente, como um cata-vento; pois sua alma, sendo mole e sem resistência, seria forçada a acolher incessantemente outras impressões, a última apagando sempre o rastro da anterior.”

¹⁴⁰ Esse princípio do pirronismo encontra-se em Sexto (PH I 12) e foi gravado por Montaigne numa das vigas de sua biblioteca. No ensaio *Que nosso desejo aumenta com a dificuldade*, ele diz: “[A] Não há razão (*rasion*) que não tenha uma contrária (*une contraire*), diz o mais sábio partido dos filósofos” (II.15 PV612; RA419).

sustenta que não convém aos homens determinar individualmente seus costumes e, de modo significativo, que o mais verossímil (!) é seguir a tradição:

“[A] De resto, se é de nós que tiramos a organização de nossos costumes, em que confusão nos metemos! Pois o que a razão nos apresenta de mais verossímil (*car ce que nostre raison nous y conseil de plus vraysemblable*) é geralmente que cada qual obedeça às leis de seu país, [B] como é o parecer de Sócrates, inspirado, diz ele, num conselho divino.” (II.12 PV578; RA369)

Novamente, dois pontos destacam-se: (I) ‘verossímil’ aqui é empregado num sentido diferente daquele criticado, isto é, no mesmo sentido com que ocorrera referindo-se ao ceticismo, à existência de deus e à pluralidade de mundos; (II) a obediência à tradição, mais uma vez, é associada à Sócrates, não a Pirro ou ao pirronismo, o que reforça a interpretação de que a utilidade do ceticismo defendida por Montaigne deve-se à ocorrência, também nessa filosofia, do vínculo entre ignorância e acolhimento da tradição, e não apenas a seu caráter propedêutico à fé.

A crítica aos sentidos, última parte da crítica à vaidade da razão e onda final da defesa de Sebond, não introduz novos elementos relevantes ao argumento. Basicamente, emprega vários dos modos de Enesidemo a fim de mostrar a limitação dos sentidos – (A) terceiro modo: têm os homens todos os meios necessários para o conhecimento seguro?; (B) quarto: há circunstâncias adequadas para a percepção?; (C) primeiro: por que privilegia as representações dos seres humanos frente a dos outros animais?; (D) segundo: como lidar então com as diferenças entre os próprios homens? – e dois dos de Agripa a fim de atestar problemas lógicos no dogmatismo – (α) argumento circular: para demonstrar algo é necessário um instrumento e para escolher um instrumento é preciso demonstrá-lo; (β) regresso ao infinito: para arbitrar os sentidos, usa-se a razão, mas para arbitrá-la, uma outra razão é requerida e assim sucessivamente. Para concluir, Montaigne recupera a doutrina do

fluxo – “[A] Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem do nosso ser nem do ser dos objetos.” (II.12 PV601; RA403) – e afirma que apenas deus está imune ao eterno movimento de todas as coisas: só Ele, a rigor, é; todo o resto encontra-se em contínuo vir-a-ser.

Tendo em vista toda a crítica à razão e em especial a infinitude e eternidade de deus exaltadas no final da argumentação, todos os raciocínios humanos são necessariamente inanes. Porém, ainda mais vão e arrogante é a pretensão de só crer no que pode ser demonstrado, como os segundos objetores almejavam. Se a razão e os sentidos nada podem assegurar, quanta tolice há em neles presumir poder assentar as crenças! Definitivamente, nenhuma verdade provém daí. O homem não capta a essência das coisas e a fé deve depender somente de deus, não de supostas demonstrações dos artigos da religião. É despojando-se de suas próprias forças que a humanidade poderá aspirar ao extraordinário:

“[A] ele [o homem] só pode ver (*il ne peut voir que*) com seus próprios olhos e apreender com suas próprias forças. Ele se elevará se Deus extraordinariamente estender a mão; elevar-se-á, abandonando e renunciando (*abandonnant et renonçant*) a seus próprios meios e deixando-se alçar e se erguer pelos meios puramente celestes.” (II.12 PV604; RA407)

A recusa da suposta capacidade demonstrativa humana, da arrogância e da vaidade, é o essencial da resposta aos segundos objetores. A *Apologia* é, nesse sentido, uma apologia da ignorância cujo teor precípua é a compatibilidade da precariedade da racionalidade humana com a religião cristã. É a ausência de saber e não a pretensão ao conhecimento o que faz o cristão piedoso. A ignorância não é um demérito para o crente – ela está perfeitamente de acordo com as sentenças de Paulo – e é somente a partir de seu reconhecimento e da conseqüente abdicação das forças meramente humanas que deus poderá se dispor a ofertar seu singular auxílio. Portanto, se de um ponto de vista puramente humano os argumentos de Sebond não são bons, como pregava a objeção, então nenhum outro é. Não há nada melhor do

que Sebond apresentara, mas haveria ao menos algo equivalente? Posto que a razão, sem o auxílio da graça, nada pode determinar com segurança, todos os argumentos se equivalem? Ou os de Sebond são ainda assim mais fortes? Dito de outro modo: será que a razão por si só é capaz de apontar para a fé? Será que é capaz de indicar a fé cristã como mais verossímil? Ou será que a apologia da religião fundamenta-se apenas num elemento relativo e extra-racional, a tradição?

Apesar da indeterminação do saber e das referências à razão como instrumento maleável, passível de assumir qualquer formato, a resposta aos segundos objetores parece revelar que há posições exclusivamente racionais mais verossímeis que outras, dentre as quais se destacam a existência de deus, o acolhimento da tradição e o próprio ceticismo. O uso legítimo da razão, debatedor e inquiridor, jamais judicativo e determinante, denuncia a impossibilidade de se alcançar firmeza em qualquer saber, mas ao mesmo tempo não reduziria a defesa da religião à mera aceitação das crenças tradicionais pelo simples fato de serem tradicionais, como os pirrônicos parecem ter feito. Para Montaigne, seria absurdo dizer, à moda de Sexto, que a existência de deus é tão crível quanto sua inexistência. Frente à pretensão dos segundos objetores, Montaigne advoga uma razão que bem se pode denominar cética, posto que isenta de pretensão demonstrativa, e, de modo geral, sobretudo quando se tem em mente outros ensaios, de não parece adequar-se perfeitamente à equipolência pirrônica já que nunca deixa de apresentar seus pontos de vista, isto é, de tender, bem que moderadamente, a um dos lados da contraposição, de emitir opiniões que lhe parecem “verossímeis”. É certo que esse conceito não deve implicar que suas opiniões sejam símiles à verdade, no sentido por ele próprio criticado. Elas são “verossímeis” apenas na medida em que se apresentam como mais persuasivas, aceitáveis ou “fortes” quando comparadas a outras: “[A] É uma idéia engraçada imaginar um espírito justamente equilibrado (*balancé*) entre dois desejos parelhos. Pois é indubitável que ele nunca tomará partido, uma vez que a reflexão e a

escolha comportam desigualdade de valor. (...) Antes se poderia dizer, parece-me, que não se apresenta a nós coisa alguma em que não haja alguma diferença (*où il n'y ait quelque difference*), por leve que seja” (II.14 PV611; RA417-8). Montaigne em nenhum momento deixa de empregar a razão, mas uma razão totalmente livre da arrogância demonstrativa e consciente de suas fronteiras e possibilidades.¹⁴¹

Assim, tanto na *Apologia* quanto ao longo de seus demais ensaios ele continuamente se inclina a determinadas posições a ponto de, no *Da Arte da Conversação*, reconhecer o seguinte: “[B] Sinto-me muito mais orgulhoso da vitória que obtenho sobre mim quando, no ardor mesmo do combate, deixo-me vergar sob a força da razão (*je me faicts plier sous la force de la raison*) de meu adversário do que me sinto gratificado pela vitória que obtenho sobre ele devido à sua fraqueza” (III.8 PV925; RA209). E a ponto de, no *Dos Coxos*, enfim abertamente dizer: “[B] Sou pesado (*lourd*) e ateno-me um pouco ao concreto (*massif*) e ao verossímil (*vray-semblable*)” (III.11 PV1031; RA370). Haveria posições mais fortes ou, por assim dizer, verossímeis às quais não é o caso de assentir (o que violaria os limites da suspensão do juízo e seria um ato arrogante), mas de consentir, à moda dos céticos acadêmicos. A existência da feitiçaria, a que Montaigne se opõe no *Dos Coxos*, revela-o muito bem: “[B] Quanto às objeções e argumentos que homens de bem me apresentaram, tanto lá como freqüentemente alhures, não os ouvi que me amarrem e que não admitam solução sempre mais verossímil (*et qui ne souffrent solution tousjours plus vraysemblable*) que suas conclusões” (III.11 PV1032; RA373). Para Montaigne, a bruxaria apresenta-se como algo totalmente inverossímil, absolutamente incapaz de ser tornado plausível; enfim, um caso para o heléboro, não para a cicuta (Cf. III.11 PV1032; RA373).

¹⁴¹ Há que se perceber, contudo, que a possível valorização de algumas opiniões frente a outras não implica, como defende Villey (1933), que Montaigne tenha superado a “crise cética” em prol de um direcionamento “na via do método experimental e da ciência positiva” (1933:207). É possível admitir determinadas posições teóricas apenas como mais verossímeis sem qualquer aproximação da “concepção de ciência experimental tal qual Bacon formulará em seu *De Augmentis Scientiarum*” (1933:321).

É bem verdade, entretanto, que a força ou verossimilhança pode variar segundo o tempo e circunstâncias, o que o próprio Cícero, com exceção da existência de Deus, tida como sumamente verossímil (ND I 2: *maxime veri simile*), já admitira. Se assim é, reforça-se a necessidade de manter a retenção do assentimento quando se acolhe determinadas opiniões, mas corre-se o risco de o espírito tornar-se um cata-vento, como ilustrou Montaigne, caso aquiesça ao que a cada momento mais o impacta sem se dar conta de que as impressões se sucedem rápida e infinitamente. Tal é certamente o risco perante o qual o vulgo tomba. Porém, seriam todos os homens vulgos, como indica naquela mesma passagem a adição pós-1588? Ou será que existem espíritos fortes, para usar a expressão cara a Charron, suficientemente regrados a ponto de conceder total liberdade a seus julgamentos sem incorrer nos perigos da volubilidade? (Cf. II.12 PV559; RA339) Se o fato de opiniões poderem aparecer a cada momento com diferentes graus de verossimilhança não contradiz a filosofia dos cétricos acadêmicos, Montaigne não deixa de sublinhar a tremenda instabilidade que daí decorreria. Há, portanto, que se retomar a seguinte questão: *qualquer* posição pode parecer verossímil? Pode a razão tornar uma opinião, não importa qual seja, convincente? A verossimilhança das representações transforma-se de modo tão contumaz a ponto de o espírito agitar-se como um cata-vento? Ao contrário do que Montaigne parecia sustentar ao tratar da existência de deus e da feitiçaria, a analogia com o cata-vento indica a contínua variação da verossimilhança, revelando que a cada instante uma determinada posição se apresenta como a mais convincente. Reside aqui, pois, uma grande dificuldade para a interpretação da filosofia montaigneana, dificuldade que configura dois modos de compreender a apologia da religião. Que sejam feitas, com efeito, algumas ponderações a fim de esclarecê-los.

Primeiramente, parece razoável admitir que algumas posições apresentam-se com tamanha verossimilhança que a elas seria bastante difícil, quiçá impossível, opor outras igualmente persuasivas, como seria o caso da existência de deus. O cristianismo, de modo

semelhante, parece não se encontrar no mesmo patamar de credulidade das outras religiões, ainda que Montaigne jamais expressamente o diga valendose do conceito de verossimilhança, como fizera no caso da existência divina, pois, afinal, “[C] cabe à nossa *fé cristã* (...) aspirar a essa divina e miraculosa metamorfose [a elevação da humanidade]” (II.12 PV604; RA407; itálicos adicionados). Ao contrário de, por exemplo, La Mothe Le Vayer, que ao confrontar todas as religiões acaba por emparelhá-las, em Montaigne causa estranhamento negar que o cristianismo pareça superior ao paganismo e a religiões como judaísmo ou islamismo. Portanto, talvez seja o caso de dizer que, ao menos em alguns casos, incluía-se também aí a inexistência da feitiçaria, haveria sim posições mais convincentes, que, sendo inigualáveis, a elas se atendo o espírito não incorreria num movimento contínuo.

Por outro lado, pode-se, em segundo lugar, também pensar que o perigo envolvido na sucessão interminável das impressões não radica na oscilação da verossimilhança que elas por ventura apresentem. A inconstância realmente perigosa é a da ação. Assim, se o vulgo erra, seu erro principal não se deve apenas à ausência da “capacidade de julgar as coisas por si mesmas” (II.12 PV439; RA162), mas essencialmente ao fato de auferir de seu julgamento uma justificativa para alterar os costumes, de pretender inovações no campo moral e político. O que lhe parece mais persuasivo não é suficiente e nem o legitima a modificar a prática costumeira e é justamente disso que as almas fortes, bem nascidas e *regradas* a que Montaigne alude no conselho à Margarida de Valois (Cf. II.12 PV559; RA339) parecem estar alertas: a despeito de qualquer verossimilhança, a conduta não deve ser afetada. O erro é agir como vulgo, ou seja, deixar “levar-se (*emporter*) pelo acaso e pelas verossimilhanças (*aux apparences*)” (II.12 PV439; RA162). Essa posição de Montaigne torna-se mais clara quando se aborda atentamente as questões colocadas pela Reforma e, de modo lato, pelo costumes. Por um lado, é claro que defende o princípio de seguir a tradição, tido como o mais verossímil e aquele ao qual Sócrates e os cétricos, os mais excelsos filósofos, ativeram-se. Entretanto,

Montaigne também defende o apelo à observação tradicional mesmo admitindo a força das novidades, a verossimilhança (*apparence*) de certas inovações, dentre as quais as dos reformistas:¹⁴² seriam as posições protestantes mais convincentes que as católicas? Montaigne não responde a essa incômoda questão, mas, seja como for, vale notar que (I) o acolhimento da tradição civil e religiosa é sustentado por um motivo determinado – o “medo de perder na troca” – de modo que, se as posições protestantes são talvez mais convincentes que as católicas, a possibilidade de haver um prejuízo em acolhê-las é um motivo prático-político para não as acatar; e, portanto, que (II) o reconhecimento da existência de posições teóricas mais convincentes que outras é conjugado, por motivos de ordem prática, à aceitação da tradição e não, como seria de se esperar, a uma adesão ao mais verossimilhante que se refletiria na ação. Por conseguinte, a analogia do espírito com o cata-vento talvez seja uma advertência de que, no âmbito da ação, é sempre a tradição que deve pautar a conduta. Ao que parece, é a utilidade e os problemas políticos que em última instância determinam a aceitação dos costumes e leis tradicionais mesmo frente a outros mais persuasivos, o que ratifica o amálgama montaigneano entre acadêmicos e pirrônicos e intensifica a crítica à imprudência do vulgo. Essa é certamente uma apropriação inaudita do ceticismo antigo, na qual nem sempre as impressões mais convincentes guiam a ação (ainda que se reconheça a maior verossimilhança, mesmo assim acata-se a tradição). Contudo, se este é o caso, como exatamente compreender a mescla entre os princípios de ação das duas vertentes do ceticismo antigo? Haveria aí contradição? Uma passagem do *Do Costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* fornece bons subsídios para pensá-la:

¹⁴² II.12 PV569; RA355: “[A] Ora, do conhecimento dessa minha volubilidade acidentalmente gerei em mim uma certa constância de idéias, e dificilmente tenho alterado as minhas primeiras e naturais. Pois, qualquer que seja a verossimilhança (*apparence*) da novidade, não mudo facilmente, pelo medo que tenho em perder na troca. E, posto que não sou capaz de decidir, adoto a decisão de outrem e mantenho-me na posição que Deus me pôs. De outra forma eu não conseguiria impedir-me de ficar rolando sem parar. Assim, pela graça de Deus, conservei-me intacto, sem agitação e desordem de consciência, nas antigas crenças de nossa religião, em meio a tantas seitas e divisões que nosso século produziu.”

“[A] parece-me (...) que o sábio deve, no íntimo (*au dedans*), afastar sua alma da multidão (*retirer son ame de la presse*) e mantê-la com liberdade e poder para julgar livremente todas as coisas; mas, quanto ao exterior (*quant au dehors*), que ele deve seguir inteiramente (*suivre entierement*) os modos e as formas aceitos. A sociedade pública nada tem a ver com nossos pensamentos; mas o restante, como nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa vida própria, é preciso emprestá-lo e entregá-lo a seu serviço e às opiniões comuns (*à son service et aux opinions communes*), como aquele bom e grande Sócrates recusou-se a salvar a vida pela desobediência ao magistrado, mesmo um magistrado muito injusto e muito iníquo. Pois é a regra das regras, e a lei geral das leis, que cada qual observe as do lugar em que está (*que chacun observe celles du lieu où il est*): νόμοις ἐβήσθαι τοῖσιν ἐγχωροῖς καὶ οἷ [É belo obedecer as leis do nosso país]” (I.23 PV118-9; RA177-8).

Pautando-se na divisão entre interior e exterior, Montaigne aponta para a possibilidade de que, intimamente, prefiram-se determinadas opiniões, mas que, exteriormente, as tradicionais sejam acolhidas. O âmbito da liberdade e da verossimilhança é interior; exterior é o da submissão à tradição. É, por conseguinte, a dimensão da subjetividade que lhe permite conjugar plenamente os princípios de ação dos cétricos antigos sem incorrer em contradição: quando o mais verossímil não coincidir com a tradição, que ela seja acolhida, nem que apenas exteriormente! Não houvesse o contraste entre a apreciação íntima de uma opinião e sua avaliação tradicional, não houvesse, para dizer de outro modo, uma discrepância entre o modo como algo aparece para o sujeito e a maneira como a tradição o considera, não seria preciso lançar mão do par interior-exterior. Se assim é, parece realmente haver opiniões mais verossímeis que outras, mas tal verossimilhança jamais deve repercutir na ação. Se, mesmo sendo patentemente injusto o veredicto dos juízes atenienses, Sócrates, o sapientíssimo, aceitou o resultado de seu julgamento, por que haveriam os homens de preterir as leis tradicionais baseando-se em verossimilhanças? Charron, herdeiro conceitual de Montaigne, explorará bastante o contraste entre os espíritos fracos e fortes aí subjacente ao dizer

explicitamente que nem sempre a mão e a mente do sábio concordarão: ele, o sábio, reconhecerá interiormente o mais verossímil sem deixar de seguir, do ponto de vista da exterioridade, a tradição.¹⁴³ A novidade é prejudicial para os fracos e deve ser evitada ou mesmo totalmente silenciada.¹⁴⁴ Em Montaigne, contudo, por surpreendente que seja, a oposição entre sábio e vulgo parece ainda não estar nitidamente delimitada, nem bem resolvida. Ao menos na *Apologia*, é essencial divisar a presença ambivalente das noções de espírito fraco (*esprit faible*), alma regrada e forte (*ame reiglée et forte*) e notadamente de vulgo (*vulgaire*): afinal de contas, somos realmente *todos* vulgos? (Cf. II.12 PV570; RA357) Ou há, bem que raras, almas regradas, fortes e bem nascidas? (Cf. II.12 PV559; RA339) Seja como for, é fundamental perceber que a dicotomia entre interior e exterior não implica uma resolução do problema da equipolência. Havendo opiniões maximamente verossímeis, para usar um termo do vocabulário de Cícero, a dualidade intimidade *versus* exterioridade permitiria ao sábio resguardar sua crença, embora agindo conforme o costume. Havendo equipolência, ou seja, variando continuamente a verossimilhança das opiniões de modo a ser impossível estabelecer se alguma seria inigualavelmente convincente, o par interior-exterior revelaria a prudência do sábio em reconhecer que, subjetivamente, as opiniões alteram-se, mas que, exteriormente, a ação deve ter estabilidade.

¹⁴³ Charron oferece exemplos nesse sentido, que serão mencionados na próxima seção deste capítulo. Há que se destacar que Montaigne também os oferece, ainda que de modo bem mais discreto. No citado I.23, logo antes do trecho reproduzido acima, encontra-se o reproche a vestimentas utilizadas na França como sendo “as mais monstruosas” tendo-se em vista sua utilidade, graça e conveniência, mas as quais, mesmo assim, é o caso de portar. Por conseguinte, o par interior e exterior não denota somente a adesão exterior ao costume, tal qual o *ἀποκαΰω* pirrônico, mas a possibilidade dessa adesão se dar em contraste com o que, intimamente, parece mais verossímil e razoável. Assim, a alusão à loucura e afetação que se segue à crítica das vestimentas e que antecede a referência ao sábio presente no trecho acima citado é, antes, uma crítica à excentricidade de quem de fato comporta-se inacostumeiramente e não à possibilidade de que, interiormente, alguns hábitos sejam tidos como mais ou menos aceitáveis. Num exemplo mencionado pouco antes (I.23 PV111-2; RA167), o de um fidalgo que expelia o catarro e livrava-se dele em lugar de usar lenço e guardá-lo consigo, Montaigne observa: “achei que ele não falava totalmente sem razão (*pas du tout sans raison*)”, como quem admite que esse seria um modo efetivamente mais razoável de agir. “É claro que essa adesão prática aos costumes dogmáticos, com os quais o cético não comunga e nem passa por isso a comungar, em vista dos limites impostos pela “razão prática”, é diversa, ao menos em seu conteúdo, daquela que privadamente o mesmo filósofo cético dá (...) a uma opinião que se impõe como mais verossímil que outra” (Eva, 2007:173).

¹⁴⁴ Como também Montaigne, na *Apologia*, reconhece: “Quanto à liberdade das opiniões filosóficas com relação ao vício e à virtude, é coisa em que não é preciso estender-se, e em que se encontram muitos pareceres que mais valem silenciados do que divulgados [C] para os espíritos fracos (*qui valent mieux teus que publiez [C] aux faibles esprits*).” (II.12 PV582; RA375)

Sob essa perspectiva, pode-se enfim concluir que, embora convincente, uma opinião nunca legitima uma conduta em contraste com a tradição. A despeito de qualquer verossimilhança, está vedado a toda posição o direito de reverberar na ação. Cabe perguntar, todavia, se realmente haveria posições incapazes de encontrarem outras iguais e contrárias, como a existência de deus parecia exemplificar. Existindo ou não equipolência, a tradição é, de qualquer modo, acatada, mas existiriam efetivamente posições que, no íntimo, pareceriam sempre mais verossímeis? Eis, pois, o segundo modo de compreender a filosofia montaigneana. Nessa segunda interpretação, ratificada por Pascal no já citado *Entretien avec M. de Saci*, Montaigne teria defendido a igualdade das representações de sorte que, para qualquer tópico, seria possível encontrar posições contrárias de igual peso. A rigor, porém, não há em Montaigne uma listagem de contraposições, mas uma crítica geral à razão, à razão dogmática, cujo fim pode ser interpretado como sendo a constatação de que a racionalidade poderia, tal como a cera, assumir qualquer formato, isto é, tornar verossímil qualquer posição. Se assim é, a análise montaigneana da soberba da razão solapa a pretensão demonstrativa dos dogmáticos e com ela até mesmo a possibilidade de que a racionalidade alcance provas verossímeis, provas que justifiquem (embora de modo não-demonstrativo) determinadas posições em detrimento de outras, como fará Charron. Neste caso, bem ao contrário do que se aventou anteriormente, a defesa da religião se dá somente a partir do acolhimento extrínseco da tradição, acolhimento comumente chamado de relativo. Supondo-se que fossem outros os costumes, que fosse outra a tradição, o que impediria que da suspensão do juízo se fizesse a defesa do judaísmo, islamismo, budismo? Desde que o costume reinante é o único critério para determinar a crença, ela se encontra totalmente à mercê do exterior.

O primordial, portanto, é perceber que, a despeito da ignorância humana e da onipotência divina e talvez por não resolver a imprecisão com relação ao vulgo, ao homem de entendimento e às almas fortes e regradadas, Montaigne resguarda um lugar para o exercício da

reflexão e da avaliação de diferentes opiniões e crenças religiosas cujo resultado é ambíguo. A se admitir que de sua argumentação resulta a possibilidade da equipolência, a defesa da religião se erige baseada pura e simplesmente na tradição e implica o relativismo ou, como se detalhará na abordagem de Le Vayer, a ambivalência do ceticismo cristão. Caso se reconheça, o que parece mais plausível, que o fruto da contraposição de opiniões não é necessariamente a equipolência pirrônica, posto que algumas opiniões são sumamente verossímeis, pode-se afirmar que Montaigne realiza uma defesa da religião que prescinde de elementos extraracionais. Se é verdade que o costume sempre pautará as ações, não é menos verdadeiro que, neste último caso, determinadas posições parecerão sempre mais verossímeis que outras e constituirão as crenças interiores a despeito da tradição dominante. Existem, portanto, dois modos de compreender a apologia da religião empreendida por Montaigne, modos que se ancoram na assunção da possibilidade ou impossibilidade da equipolência. Essa ambigüidade do ceticismo montaigneano ecoou em seus pósteros e tornou-se, como se verá, mais clara e ao mesmo tempo mais radical.

2.III. Pierre Charron:

Muitas vezes considerado um opaco plagiador de Montaigne, Charron reconhece que, se suas obras contêm algo de original, sua originalidade diz respeito à forma, estilo e ordenação, não ao conteúdo (Cf. DS Pref. 1ª ed.).¹⁴⁵ Já presente no século XVII, tal desdém não conseguiu obliterar o sucesso de sua produção, como revelam as inúmeras edições que o *De la Sagesse* conheceu nas décadas que se seguiram à sua publicação,¹⁴⁶ e mesmo Pascal, que chegou a acusá-lo de ser demasiadamente analítico e criar divisões entediadas, jamais

¹⁴⁵ No caso do *De la Sagesse*, quando não houver menção expressa, as citações referem-se sempre à segunda edição.

¹⁴⁶ Segundo Adam (1991a:14), foram 39 edições ao longo do século XVII, sendo que entre 1618 e 1634 o ritmo foi de praticamente uma edição por ano. Algo incomum para a época, o *Da Sabedoria* foi ainda traduzido para o inglês e publicado na Inglaterra poucos anos depois de sua primeira edição. A acusação de ser um plagiador de Montaigne, um “mauvais copiste”, já ocorre em 1635, feita por Md. de Gournay quando é publicada uma nova edição dos *Ensaio*s (Cf. Belin, 1995:7).

pôde negar a influência que exerceu.¹⁴⁷ Talvez em razão dessa crítica seiscentista, Charron é ainda hoje rotulado como um autor menor, herdeiro de Montaigne incapaz de manter o brilho e profundidade de seu mestre, e está lançado no ostracismo. É difícil, porém, precisar se os dois foram tão amigos e intelectualmente próximos como muitas vezes se imaginou. Devido ao fato de terem compartilhado as mesmas fontes (e. g., autores latinos, traduções gregas) na construção de seus pensamentos e devido aos pobres indícios remanescentes de seus contemporâneos acerca da amizade que teriam travado, permanece o debate sobre o grau de afeição entre eles e sobre o débito conceitual charroniano atinente aos *Ensaíos*.¹⁴⁸

A obra de Charron é vasta e, padre que foi, inclui títulos eminentemente religiosos, como os *Discursos Cristãos*. Para o objetivo que aqui se tem, não é o caso de estudar integralmente sua produção intelectual, mas apenas o que permite compreender de modo aprofundado a relação entre ceticismo e religião. Assim como Montaigne, Charron nunca se denomina cético e, como já dito, somente La Mothe Le Vayer, nos *Diálogos feitos à imitação dos antigos*, assume-se tal ou, para ser mais exato, cético cristão, desde que o personagem Orasius possa realmente ser considerado seu porta-voz. Todavia, tal qual Montaigne, mesmo não se dizendo adepto do ceticismo, Charron emprega de maneira substancial essa filosofia. Marcadamente de cunho ético, sua reflexão filosófica tem o intuito de elaborar uma sabedoria na qual inúmeros elementos pirrônicos e acadêmicos se fazem presentes ladeados, não obstante, por componentes extraídos do estoicismo.¹⁴⁹ Como se poderá notar, Charron é muito

¹⁴⁷ Cf. La 780 (Br62): "...das divisões de Charron, que entristecem e entediam." Acerca da influência de Charron sobre, por exemplo, Descartes, ver Maia Neto (2003).

¹⁴⁸ Há somente três indícios para atestar a possível amizade entre ambos: o relato do biógrafo de Charron, Gabriel-Michel de la Rochemaillet; o fato de Charron ter deixado uma herança em dinheiro para uma irmã de Montaigne; e um livro, *Catechismo*, autografado por Montaigne, que conteria anotações a mão atribuídas a Charron (Cf. Gray, 1962:381-2). Se de fato conheceram-se, o grau de proximidade entre eles, contudo, é difícil de determinar. Ainda sobre a proximidade entre ambos e a presença de Montaigne no pensamento charroniano, ver J. D. Charron (1961).

¹⁴⁹ Discute-se se a sabedoria charroniana seria mais cética ou mais estoíca; ver, para tanto, Stricker (2001), Maia Neto (2008). A esse respeito, vale ressaltar que no *Pequeno Tratado*, em que é resumido o essencial do *Da Sabedoria*, Charron privilegia os elementos provenientes dos cétricos antigos: seria isso um indício de que eles realmente são os mais relevantes? Ou tal ênfase se deve ao fato de terem sido os mais criticados? Para uma comparação esquemática dos traços da sabedoria nas duas obras, conferir o anexo B.

mais sistemático que seu antecessor e, em alguns momentos, tem-se a impressão de que parece ordenar o que em Montaigne encontrava-se disperso e ambíguo. O *De la Sagesse* não é uma apologia de Sebond, mas partilha do fundamental das respostas montaigneanas aos objetos do *Liber Creaturarum*.

O traço essencial para compreender a filosofia de Charron reside na divisão que estabelece entre sabedoria mundana, humana e divina. O *De la Sagesse*, sua mais célebre obra, tem como finalidade definir e expor as características constitutivas do que denomina sabedoria humana em contraste com as outras duas formas de saber, mesmo que em sua primeira edição não tenha empregado esse arranjo tripartite, que se encontra na segunda versão da obra, publicada postumamente.¹⁵⁰ Ora, o interesse nessa repartição da sabedoria é divisar de maneira bem nítida o âmbito sobre o qual sua reflexão se dá a fim de evitar, por um lado, a identificação da sabedoria humana com a natureza dita comum, viciada e corrompida, e, por outro, com a divindade (Cf. DS Pref. §2; PT 1 §2). Não é o caso de dizer, pois, que inexistia uma sabedoria divina e sim de reconhecer que ela é por demais elevada e radicalmente diferente da humana e da vil sabedoria mundana. Como o propósito de Charron no *De la Sagesse* é instruir para o bem viver e o bem morrer (*bien vivre et bien mourir*) e não para o crer bem (*bien croire*) (Cf. DS Pref. 1ª ed.), como seu intuito é preparar o homem para a vida e não para o claustro (Cf. DS Pref. §5), importa notar que a sabedoria humana é definida como “excelência e perfeição do homem enquanto homem” (DS Pref. §6; PT 1 §5), retidão (*droiture*), bela e nobre composição do homem inteiro (*belle et noble composition de l’homme entier*), abarcando todas as suas dimensões: interior e exterior (*dedans et dehors*), pensamentos e ações, palavras e movimentos. Talvez não seja inapropriado dizer, parafraseando Montaigne, que Charron também propõe-se a apresentar o homem nu. A sabedoria humana não compreende o conhecimento de deus, reservado à sabedoria divina, em

¹⁵⁰ O *Da Sabedoria* é publicado pela primeira vez em 1601. Charron, em razão das críticas recebidas, prepara uma segunda versão (concomitantemente à redação do *Pequeno Tratado*) em que o “explica, esclarece e adoça” (Cf. DS Pref. §5; PT Pref.), mas morre sem vê-la vir a lume em 1604.

especial à primeira das três verdades do *Trois Veritez* (Cf. DS Pref. §4; PT 1 §4), mas ao mesmo tempo não se distancia da verdadeira piedade, que é um dos ofícios do sábio. A sabedoria humana é o estágio mais alto a que o homem por si só pode alçar sua natureza para viver o cotidiano integralmente, incluindo-se aí a prudência, a temperança, a força e a justiça, virtude essa que encerra a piedade.

À parte a rara sorte de possuir uma conformação inata, lograda dos pais, disposta à sabedoria humana, os homens só por meio do estudo diligente podem atingi-la: trata-se, segundo Charron, de uma superação do mal natural (Cf. DS Pref. §8; PT 1 §6). A superação do mal natural, identificável às três concupiscências do mundo (opulência, volúpia e glória ou avareza, luxúria e ambição), realiza-se com o estudo da filosofia, principalmente de sua parte moral, porquanto instrui o ser humano a dominar sua face inferior por meio do auto-conhecimento. O estudo que se apresenta como caminho para a sabedoria humana nada mais é, portanto, que o conhecimento de si, ao qual Charron dedica todo o longo primeiro livro do *De la Sagesse*. Conhecer a si próprio significa examinar-se completamente – (I) ter consciência de sua constituição natural (DS I 1-33), (II) da distinção com respeito aos outros animais (DS I 34) e (III) da particularidade da vida humana (DS I 35) bem como (IV) dos padrões morais dos seres humanos (DS I 36-40) e (V) das singularidades dos indivíduos e seus papéis (DS I 41-62) – e assim tornar-se apto para exercitar os diversos traços da sabedoria, dos quais se destaca o exercício da virtude (*preud'homie*). No *Pequeno Tratado*, Charron diz que o auto-conhecimento é o primeiro ofício do sábio enquanto no *De la Sagesse* classifica-o como pré-requisito à sabedoria. Em que pese essa diferença nas denominações, que se estende também aos outros traços da sabedoria, o conhecimento de si mesmo (da condição humana e de si próprio) é sempre um aspecto basilar da sabedoria humana distintivo da mundana. O mundano não conhece a si e por isso sua sabedoria é, a bem dizer, inabilidade, loucura diante de deus (Cf. DS Pref. §3; PT 1 §3); a rigor, falso saber. Ressalte-se a referência à primeira

epístola de Paulo aos Coríntios, inúmeras vezes aludida por Montaigne e também cara a Le Vayer, que ganha aqui uma conotação particular. Para Charron, a fiar em sua divisão tripartite do saber, nem toda sabedoria é loucura, apenas a mundana o é. Isso, há que se assinalar, é bastante relevante porque implica haver um saber humano legítimo, distinto da simples e inane loucura, ao mesmo tempo em que inigualável à sabedoria divina. Um saber intermediário, pois, característico e próprio do homem enquanto homem puro e inteiro, em permanente contraste com o divino e, não obstante, superior ao homem vicioso e malévolo.

A sabedoria humana é algo a ser conquistado e nem todos os homens estão aptos a tanto. Alguns, cuja conformação adquirida dos pais faz o cérebro ser ou demasiadamente seco ou excessivamente úmido, inclinado à tolice ou à loucura, jamais terão, segundo Charron, o temperamento adequado para sabedoria; outros, ao contrário, ver-se-ão impedidos de alcançá-la devido a sua má cultura, à temeridade com que se atêm a determinadas opiniões (DS Pref. §9; PT 3 §1). Esses são os espíritos fracos (*esprits foibles*), os quais, quando se emparelham da ciência, tornam-se então irremediáveis (*irremediables*) e passam a ser melhor designados como pedantes. A ciência é como um bastão bom e útil que apenas os espíritos fortes (*esprits forts*) sabem manejar com propriedade (DS Pref. §10; PT 3 §1). Os fracos, pedantes, empregam-no mal e para o demérito de si mesmos na medida em que, valendo-se da ciência para sustentar opiniões não-examinadas (*opinions anticipées*), fazem-se presunçosos e opiniáticos. Mesmo usado incorretamente, contudo, tal bastão, metáfora para a ciência, não deixa de possuir valor: “a falta e o reproche não cabe à ciência, não mais que ao vinho, ou outra droga forte e muito boa que se poderia acomodar à necessidade, *non est culpa vini, sed culpa bibentis* [não é culpa do vinho, mas de quem bebe]” (DS Pref. §10).¹⁵¹ A ciência é boa e útil se usada como se deve, isto é, para formar e regrar (*former et regler*) o julgamento e a consciência (Cf. PT 3 §2) e esse uso só os sábios, espíritos fortes, podem lhe dar. Tendo bem

¹⁵¹ DS Pref. §10: “Ainsi la faute ou reproche n’est point à la science, non plus qu’au vin, ou autre tres-bonne et forte drogue, que l’on ne pourroit accommoder à son besoin, *non est culpa vini, sed culpa bibentis.*” Para uma passagem análoga, ver PT 3 §1.

delimitado os âmbitos mundano e humano dentro de formas distintas de sabedoria, Charron, por meio dessa analogia cunhada por Cícero (ND III 69-70) e também presente em Montaigne (II.12 PV486; RA230), indica que o uso legítimo da razão não visa a sustentar dogmaticamente opiniões e sim à formação e regramento da faculdade de julgar; um uso, portanto, não-dogmático e comparável ao montaigneano, cujo significado ficará mais claro adiante.

A sabedoria humana, com efeito, não deve ser entendida como um saber positivo, como se fosse constituída por doutrinas ou dogmas cuja demonstração tornaria sábio o ser humano. Muito pelo contrário, depois de alcançado o auto-conhecimento, são preponderantemente céticos os preparativos de que a sabedoria depende. Em lugar de apoiar-se sobre supostas demonstrações, ela requer: (A) isenção de erros, tanto do espírito quanto da vontade, e (B) universal liberdade de julgar e querer, compreendendo-se por isso a capacidade de (B.I) tudo examinar, (B.II) a nada se ater, assim como o (B.III) cosmopolitismo. Esses são os verdadeiros preparativos da sabedoria, núcleo da excelência humana, e, como se pode notar, têm um caráter realmente cético, mesmo incluindo um elemento de conotação estóica. Não mencionado no *Pequeno Tratado*, o cosmopolitismo adquire aqui um tom bastante próximo do ceticismo porque se baseia numa crítica aos costumes e acentua o erro dos tolos em desqualificar como bárbaro o que não pertence a seus hábitos tradicionais (Cf. DS II 2 §7). Valendo-se da diversidade de costumes e leis e apoiando-se na descoberta do Novo Mundo, a argumentação em prol do cosmopolitismo parece consistir numa reunião do *Dos Canibais* (I.31) e do décimo modo de Ensidemo e por isso harmoniza-se perfeitamente com a prescrição de tudo examinar e a nada se ater, caracteristicamente céticas. A isenção de erros e a universal liberdade no julgamento e na vontade, entretanto, estão longe de esgotar a presença do ceticismo antigo no pensamento de Charron. Ainda no primeiro livro do *De la Sagesse*, quando apresenta os critérios a partir dos quais se pauta o auto-conhecimento, encontra-se uma comparação entre os seres humanos e os outros animais assimilável ao

primeiro modo de Enesidemo, bem que inspirada pelo bestiário montaigneano¹⁵², e uma análise da presunção na qual, mais uma vez, elementos céticos da *Apologia de Raymond Sebond* parecem ser retomados.¹⁵³ Além disso, há na análise do espírito humano (DS I 14 §9-11) a noção de que a razão é como o chumbo ou a cera (II.12 PV565; RA349), jarro de duas ansas (II.12 PV581; RA374), sapato de Terâmenes (III.11 PV1034; RA376) aprazível a qualquer pé. Como dito no princípio, é difícil determinar exatamente o quanto a filosofia de Charron deve a Montaigne e o quanto sua leitura dos antigos está crivada pelos *Ensaio*s, mas é impossível negar que a influência é no mínimo memorável. Seja como for, o ceticismo antigo não deixa de se fazer notar no *De la Sagesse* e, em especial no livro II, em que são apresentados os traços da sabedoria humana, eles adquirem uma organização original, que é válida analisar. Quais são, pois, os traços da sabedoria humana? Que relação estabelecem com a religião? De que maneira Charron articula ceticismo, razão e fé?

Antes de tudo, é preciso sublinhar que Charron se vale da divisão entre as ordens natural e sobrenatural, atribuindo só ao deus transcendente o conhecimento e posse da verdade:

“Não há desejo mais natural que o desejo de conhecer a verdade. Nós tentamos todos os meios que para isso pensamos poder servir, mas ao fim e ao cabo todos os nossos esforços são curtos, pois a verdade não é conquistável, nem algo que se deixe tomar e manusear, ainda menos ser possuída pelo espírito humano. Ela se aloja dentro do seio de Deus; lá é seu abrigo e seu repouso. (...) Nascemos para buscar a verdade: possui-la pertence a um poder maior e mais alto.” (DS I 14 §13)¹⁵⁴

¹⁵² A título de exemplo, destaquem-se as alusões de Charron à raposa e o gelo, ao cão de Crisipo, à suposta religiosidade dos elefantes (DS I 34 §6 ≡ II.12 PV460-63-68; RA193-7, 203); à razão como fonte das paixões e da irresolução (DS I 34 §9 ≡ II.12 PV460; RA193); e a conclusão de que apenas por vaidade os homens põem-se acima dos animais (DS I 34 §12 ≡ II.12 PV486; RA229).

¹⁵³ Mais uma vez a título de exemplo, ressaltam-se a crítica à temeridade em desacreditar e condenar como falso o que não se compreende (DS I 40 §6 ≡ I.27) e a consideração de que “toda proposição humana tem tanta autoridade que qualquer outra, se a razão não fizer a diferença” (DS I 40 § 8: “Toute proposition humaine a autant d’authorité, que l’autre, si la raison n’en fait la difference” ≡ II.12 PV540-1; RA312).

¹⁵⁴ DS I 14 §13: “Il n’est desir plus naturel, que le desir de cognoistre la verité. Nous essayons tous les moyens que nous pensons y pouvoir servir : mais en fin tous noz efforts sont courts, car la verité n’est pas un aquest, ny

Essa concepção, similar àquela adotada por Montaigne quando respondia a primeira objeção a Sebond, não deve surpreender. Uma vez que Charron separara nitidamente as sabedorias divina e humana, era de se esperar que o conhecimento de deus permanecesse inacessível ao homem. O que vale ser ressaltado, todavia, é que mesmo no *Trois Veritez*, obra teológica na qual se pretende mostrar que (I) deus existe, (II) o cristianismo é a verdadeira religião, e (III) o catolicismo é superior ao protestantismo, deus é tido como incognoscível e o cristianismo como superior à razão.¹⁵⁵ Se assim é, até a sabedoria divina não detém um conhecimento positivo da divindade, o que não impede, como se verá, que haja provas da existência de deus ou de que o cristianismo seja a vera religião. Charron, em suas obras filosóficas, trabalha com a noção de verossímil e diz que o sábio adere interiormente ao que lhe parece melhor ou mais convincente sem chegar a literalmente dizer que a existência de deus ou o cristianismo sejam as posições mais verossímeis frente ao ateísmo e às outras religiões. Tratando da sabedoria humana, dirá apenas que há provas e testemunhos em favor do cristianismo, o que basta para indicar que é ele, em meio a todas as outras religiões, que se deve acatar. Não se encontra em Charron uma equipolência acerca da existência de deus ou acerca das religiões presentes no mundo porque, embora indemonstrável, ainda assim é possível vislumbrar a superioridade cristã. A propalada maleabilidade da razão não conduz a uma total igualdade entre as posições dos ateus e dos crentes, nem entre as dos cristãos e adeptos de outras religiões, como se todas pudessem ser amparadas por provas de mesma força. A razão, mesmo não tendo caráter demonstrativo, é capaz de apontar direções, ou seja,

chose qui se laisse prendre et manier, et encores moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dedans le sein de Dieu, c'est là son giste et son retraicte. (...) Nous sommes nés à quæster la verité : la posséder appartient à une plus haute et grande puissance."

¹⁵⁵ TV I 5 p.12: "Deus é incognoscível, a Deidade é o que não sabemos, nem podemos saber e não pode ser entendida que por ela mesma." ("Dieu est inconnaissable, la Déité est ce que ne savons, ni ne pouvons savoir : & ne peut être entendue que d'elle-même.") Além disso, também o cristianismo ultrapassa a racionalidade: "Respondemos primeiramente que é enobrecedor e grande honra e dignidade ao espírito humano crer e receber em si coisas que não pode entender e que passam inteiramente sua alçada e capacidade." ("On répond premièrement que c'est un ennoblissement & accroissement d'honneur & dignité à l'esprit humain, de croire & recevoir en soi choses qu'il ne peut entendre & qui passent entièrement sa portée & sa suffisance.") (TV II 12 p.109)

de discriminar o que é melhor, mais razoável, convincente ou verossímil. Ainda que não se conheça a verdade, nem todas as posições se equivalem. É somente em Le Vayer que tal equipolência tornar-se-á inequívoca.

Os dois primeiros traços da sabedoria humana, denominados por Charron como preparativos da sabedoria, são os mencionados anteriormente: a isenção de erros e paixões e a universal liberdade no julgamento e na vontade. Neles se encontram os conceitos centrais do ceticismo antigo e por isso é necessário vê-los mais detalhadamente para compreender a articulação entre razão e fé, ceticismo e religião.

A fim de se preparar para a sabedoria, é preciso, em primeiro lugar, eximir-se e alforriar-se dos erros, vícios e paixões da turba. Charron, como é fácil perceber, trabalha constantemente com o par razão e sentidos, raciocínio e paixões ou julgamento e vontade. O sábio, por conseguinte, deve afastar-se do que pensa e deseja o vulgar porquanto o julgamento comum normalmente nada mais é que erro e ilusão ou, na melhor das hipóteses, imperfeição: “aquele que quer ser sábio deve tomar como suspeito tudo o que agrada e é aprovado pelo povo, pela maioria” (DS II 1 §3).¹⁵⁶ Aliás, muito mais do que isso, ao sábio cabe evitar até mesmo aproximar-se do vulgo, cujo vício e cujas opiniões são tidas como contagiosas, e buscar tanto quanto possível a liberdade da solidão (Cf. DS II 1 §3). Se, com respeito aos erros, o que há a ser feito é deles se eximir, no que tange às paixões e vícios ocorre o mesmo: se o julgamento tem de desprender-se do comum, por que a vontade haveria de se manter cativa? É preciso se fazer completamente vazio e limpo, como uma carta em branco (Cf. DS II 1 §5). O sábio deve usar a razão, o que o vulgo jamais faz propriamente, para alforriar-se do populacho. “Seguir a razão é a verdadeira liberdade e senhorio; dura servidão é se deixar levar pela opinião. Isso já é se divorciar e declarar guerra ao mundo, que é coberto de erro, opinião

¹⁵⁶ DS II 1 §3: “Or celuy, qui veult estre sage, doit tenir pour suspect, tout ce qui plaist et est approuvé du peuple, du plus grand nombre.”

e paixão” (PT 2 §3).¹⁵⁷ Apresentado o primeiro traço da sabedoria, coloca-se um questionamento: como exatamente é possível se alforriar dos erros e paixões? Dada a prescrição e mesmo a necessidade de deles se eximir, como efetivamente afastá-los do espírito? Ora, já se sabe que tal isenção se realiza por meio da razão, do uso excelente dessa faculdade. Qual, porém, é esse uso? É o que esclarece o segundo traço da sabedoria.

A universal e plena liberdade de espírito apresenta-se no *De la Sagesse* composta pelos três elementos previamente introduzidos – (I) tudo examinar, (II) a nada se ater, e (III) cosmopolitismo – e apresenta a apropriação de Charron dos conceitos fundamentais do ceticismo antigo. Com efeito, o modo de o sábio eximir-se das opiniões do vulgo é suspender o juízo, “reter em suspensão seu juízo (*retenir en surseance son jugement*)” (DS II 2 §1 1^a ed.), examinando, pesando e julgando todas as coisas. Julgar não significa determinar ou demonstrar, mas investigar, inquirir, atividade tipicamente cética. A ‘suspensão do juízo’, fórmula francesa e também portuguesa para verter *epochē*, cuja tradução mais apropriada seria retenção do assentimento, como Cícero propõe, não deve, pois, causar mal-entendidos. Tal como os céticos antigos pensaram, ela indica, por um lado, a recusa em reconhecer algo como verdadeiro e, por outro, jamais insinua que o ‘juízo’, no sentido de investigação, seja paralisado. Suspende-se ou retém-se o juízo entendendo-se por ‘juízo’ demonstração, afirmação positiva; compreendendo-o como ‘busca’ ou ‘pesquisa’, não se deve refreá-lo. Assim, nas palavras do próprio Charron: “É que esse julgar e examinar não é resolver, afirmar, determinar, mas buscar a verdade, pesando e balanceando as razões de todas as partes, procurar o mais verossímil.” (PT 2 §4)¹⁵⁸ Este é, portanto, o sentido do primeiro aspecto desse segundo traço da sabedoria, condição essencial para a suspensão: tudo julgar significa examinar todas as coisas, contrapor as razões de todos os lados. A investigação que

¹⁵⁷ PT 2 §3: “C’est vraye liberte et seigneurie que de suivre la raison, dure servitude de se laisser mener à l’opinion. Cecy est desja faire divorce et denoncer la guerre au monde, qui est tout confit en erreur, opinion et passion.”

¹⁵⁸ PT 2 §4: “C’est que ce juger, examiner n’est pas resoudre, affirmer, determiner, mais quester la verité, pesant et balançant les raisons de toutes parts, chercher le plus vray semblable.”

assim se empreende não conduz, pois, nem à posse da verdade, inatingível, nem sequer à equipolência: procura-se o verossímil. Charron apresenta casos que ilustram a investigação e a descoberta da verossimilhança ao citar contraposições de costumes nas quais alguns seriam melhores e mais aceitáveis que outros, evidenciando a ausência de igualdade entre eles. Ainda que seja impossível determinar qual hábito seria verdadeiramente correto, cabe discriminar quais parecem ser os melhores: por exemplo, cumprimentar com as mãos em lugar de tirar o chapéu, fazer as refeições à mesa e não no chão, cremar os mortos em vez de enterrá-los (Cf. DS II 2 §3; PT 2 §4). A liberdade de julgar, entretanto, confina-se ao íntimo do sábio¹⁵⁹ e não deve concretizar-se em ações, mesmo se determinadas posições sejam mais verossímeis que as adotadas pela tradição. O sábio “adere ao que lhe parece mais verossímil, dizendo e atribuindo em seu julgamento interno e secreto o que os antigos diziam em seus julgamentos externos e públicos: *ita videtur*, assim parece, há grande verossimilhança (*apparence*) desse lado” (PT 2 §5).¹⁶⁰ No *De la Sagesse*, um dos últimos ofícios da sabedoria a ser listado é o acolhimento das leis, costumes e cerimônias tradicionais, mas a preconização de observá-los já aparece aqui.¹⁶¹ O sábio não deixará de examinar e até aderir ao que se apresenta como melhor e mais verossímil, mas resguardará tal exame e adesão a seu interior:

“Pois quero que, nas ações externas e comuns da vida e em tudo o que é do uso ordinário, acordemo-nos e nos acomodemos com o comum. Nossa regra não toca o exterior (*dehors*) e o fazer, mas o interior (*dedans*), o pensar, o julgar secreto e interno. Nesse julgar secreto e interno, eu consinto que *adiramos* e que *nos atenhamos ao que parece mais verossímil*, mais honesto, mais útil, mais cômodo, desde que sem determinação,

¹⁵⁹ DS Pref. §12; PT 5 : “Ora, toda minha liberdade e ousadia só está nos pensamentos, julgamentos e opiniões, nos quais ninguém tem parte alguma, a não ser quem os detém; cada um tem jurisdição sobre si.” (“Or toute ma liberté et hardiesse n’est qu’aux pensées, jugements, opinions, esquelles personne n’a part ny quart, que celuy qui les a, chacun endroict soy.”)

¹⁶⁰ PT 2 §5: “...adherent cependant au meilleur et plus vray semblable qui luy apparoit tel, disant et usurpant en son jugement interne et secret, ce que les anciens en leurs externes et publiques, *ita videtur*, il semble ainsi, il y a grande apparence de ce costé-là.” Ver também DS II 2 §5.

¹⁶¹ Vale sublinhar que, enquanto no *De la Sagesse* o ofício de seguir a tradição é apresentado como oitavo traço da sabedoria, no *Pequeno Tratado* ele será posto logo depois do preceito de conhecer a si mesmo.

resolução ou afirmação alguma, nem condenação de outras posições e invenções contrárias ou diversas, velhas ou novas, para assim nos sustentarmos sempre prontos para receber uma melhor, caso apareça, e não acharmos ruim se se choça e contesta o que pensamos ser o melhor, mas o desejarmos.” (DS II 2 §1; itálicos adicionados)¹⁶²

É assim, a partir da noção de subjetividade, que Charron admite que a mão e o espírito podem se contradizer (Cf. DS II 2 §3; PT 2 §4): do ponto de vista interior, adere-se ao mais verossímil ou melhor; externamente, à tradição. Tal contradição em que o sábio incorre, na qual os princípios de ação dos pirrônicos e acadêmicos se integram perfeitamente, tem um intuito bastante relevante: resguardar a justiça e a ordem pública. A sabedoria, que não é extravagância nem excentricidade, visa à excelência do homem enquanto homem e reconhece a deficiência dos espíritos fracos. Agir em contraste com a tradição significaria chocar o vulgo e dar-lhe o ensejo de também questionar os costumes tradicionais, questionamento de que não é capaz e que conduziria a sociedade ao caos, visto que poria fim à reverência pública (*reverence publique*). Ao sábio, portanto, nada mais resta que se dividir entre dois papéis (*deux roolles*), um íntimo, outro externo (Cf. DS II 2 §13): “o mundo não tem nada a ver com nossos pensamentos, mas o exterior está atrelado ao público” (DS II 8 §4).¹⁶³

O preceito subsequente – a nada se ater – é a consequência natural do exame de todas as coisas e vincula-se à constatação de que nenhuma das posições conflitantes detém a verdade. Ater-se a algo significa assentir a uma verdade, mas o julgamento de todas as coisas revela que ainda não foi encontrado nada que se pudesse considerar verdadeiro e provocar o assentimento. O sábio deve, portanto, suspender o juízo ou, em outros termos, a nada se

¹⁶² DS II 2 §1 “Car je veux qu’en actions externes et communes de la vie, et en tout ce qui est de l’usage ordinaire, l’on s’accorde et accomode avec le commun, nostre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et juger secret et interne, et encores en ce secret et interne, je consents que l’on adhere, et l’on se tienne à ce qui semble plus vray semblable, plus honneste, plus utile, plus commode, mais que ce soit sans determination, resolution, ou affirmation aucune, ny condamnation des autres advis et ingenieux contraires ou divers, vieils ou nouveaux, ains se tenir toujours prest à recevoir mieux s’il apparoit, ne trouver mauvais si l’on heurte et conteste ce qui nous pensions le meilleur, voire le desirer.” (itálicos adicionados)

¹⁶³ DS II 8 §4: “le monde n’a que faire de nos pensées, mais le dehors est engagé au public.” Ver também PT 2 §4.

obrigar. Até quando aderir ao verossímil, o fará sem resolução, sem assertividade, resguardando-se de conceder o assentimento. Há que se ressaltar que a justificação desse preceito vale-se da metáfora da razão como instrumento de chumbo ou cera (DS II 2 §5), capaz de assumir qualquer formato, e que, não obstante, para Charron ainda assim é possível vislumbrar posições mais verossimilhanças. A razão pode efetivamente não possuir qualquer caráter demonstrativo, mas, ao contrário do que imaginava o pirronismo, daí não decorre que a qualquer argumento outro *igual* possa se opor: posições mais convincentes frente a outras podem sim ser identificadas. A metáfora do chumbo ou cera parece então indicar somente a impossibilidade de a razão fundamentar opiniões, jamais sugerir que entre elas exista equipolência. Charron, respondendo a críticas que lhe foram feitas quando da primeira edição do *De la Sagesse*, acreditou ser preciso marcar de modo incontestado seu distanciamento com relação a essa face característica do pirronismo: “embora tenha dela o ar e o cheiro, há uma diferença entre a minha fala e a opinião dos pirrônicos, já que permito consentir e aderir àquilo que parece melhor e mais verossímil, sempre pronto e esperando receber algo melhor se ele se apresenta” (PT 4 §4).¹⁶⁴ Nessa tomada de posição, reitera-se o que já estava claro: o sábio charroniano consente ao verossímil, mas sem determinação, isto é, mantendo a suspensão do juízo. Porém, ainda na réplica às críticas que assimilavam a universal e plena liberdade de espírito ao pirronismo, Charron explicita um outro ponto importante.

Pondo-se à parte o cosmopolitismo, cujo caráter cético já foi assinalado e que não é retomado no *Pequeno Tratado* quando Charron aborda este mesmo preparativo para a sabedoria, é preciso esclarecer como a universal e plena liberdade de espírito coaduna-se com a religião. Nesse sentido, além da ressalva atinente à exterioridade e ao agir que assegura que o sábio mantém-se submisso às leis e costumes, Charron observa que os preceitos de tudo julgar e a nada se ater, dos quais depende a liberdade do espírito, não abarcam a religião. Em

¹⁶⁴ PT 4 §4: “Il y a difference entre mon dire et l’avis des Pyrrhoniens, bien qu’il en ait l’air et l’odeur, puisque je permets de consentir et adherer à ce qui semble meilleur et plus vray-semblable, toujours prest et attendant à recevoir mieux s’il se presente.”

poucas palavras, a suspensão não se estende ao âmbito da fé (Cf. PT 4 §4). Ao longo do *De la Sagesse* e do *Pequeno Tratado da Sabedoria*, há entremeadas à argumentação inúmeras ressalvas de cunho fideísta que atestam a circunscrição da suspensão do juízo à esfera humana: no que respeita à divindade, tudo julgar e a nada se obrigar torna-se impertinente. Essa restrição revela a compatibilidade entre as sabedorias humana e divina, entre ceticismo e religião, mas indica algo mais: o caráter propedêutico à fé presente na filosofia céptica.

“Enfim, [suspender o juízo] é sentir-se em repouso e tranqüilidade de espírito, longe das agitações e dos vícios que provêm da opinião de ciência que pensamos ter das coisas, pois daí surgem o orgulho, a ambição, os desejos imoderados, a opiniaticidade, a presunção, o amor à novidade, a rebelião, a desobediência. Donde nascem os problemas, as seitas, heresias e sedições senão dos orgulhosos, afirmativos e opiniáticos, resolutos e não dos acadêmicos, modestos, indiferentes, neutros, suspensivos, isto é, dos sábios? Eu lhes direi, porém, bem ao contrário, que [a suspensão] é a coisa que presta mais serviço à piedade, à religião e à operação divina que todas as outras, bem longe de confrontá-la. Serviço, digo eu, tanto para sua geração e propagação quanto para a conservação. A Teologia, mesmo a mística, ensina-nos que para bem preparar nossa alma para Deus e a impressão do Santo Espírito é preciso a esvaziar, limpar, despojar; desnudá-la de toda opinião, crença, afecção; torná-la uma carta em branco, morta para si e para o mundo, para deixar que nela Deus viva e aja; caçar o velho detentor para aí estabelecer um novo” (DS II 2 §6).¹⁶⁵

No primeiro livro do *Trois Veritez* (TV I 3 p.5-7), Charron aduz três espécies de ateísmo: (A) a daqueles que rejeitam pura e simplesmente a existência de deus; (B) a dos que

¹⁶⁵ DS II 2 §6: “Bref, c’est se sentir em repos et tranquillité d’esprit, loin des agitations et des vices qui viennent de l’opinion de science que nous pensons avoir des choses, car de là viennent l’orgueil, l’ambition, les desirs immodérés, l’opiniastreté, presumption, amour de nouvelleté, rebellion, desobeissance : d’où viennent les troubles, sectes, heresies, seditions que de fiers, affirmatifs et opiniastres, resolut, non des Academiques, des modestes, indifferends, neutres, sursoyans, c’est-à-dire des sages ? Mais je leur diray bien davantage c’est la chose qui fait plus de service à la pieté, religion, et operation divine que tout autre que soit, bien loin de la heurter : service, di-je tant pour sa generation et propagation que pour sa conservation. La Theologia, mesmes la mystique, nous enseigne que pour bien preparer nostre ame à Dieu, et à l’impression du S. Esprit, il la faut vuidier, nettoyer, despouiller, et mettre à nud de toute opinion, creance, affection ; la rendre comme une carte blanche, morte à soy et au monde, pour y laisser vivre et agir Dieu, chasser le viel possesseur pour y établir le nouveau.” Ver também PT 4 §4.

crêem numa divindade que não intervém no mundo, posição posteriormente denominada deísta; e (C) a formada pelos que não afirmam nem negam a existência de deus, mantendo-se sem nenhum partido. A esse terceiro gênero de ateus, constituído por pessoas que fazem profissão de duvidar perpetuamente de todas as coisas (TV I 3 p.6: *qui font profession de perpétuellement douter de toutes choses*), Charron associa os acadêmicos e pirrônicos. Como compreender essa aparente incoerência? Ora, nessa obra teológica, Charron parece assumir que os cétricos estendem a dúvida e o questionamento além dos limites da sabedoria humana, justamente o que não deveriam fazer segundo a exposição do *De la Sagesse*. De todo modo, tendo em vista a citação acima, é fácil perceber que o ceticismo só apresenta algum risco à religião quando imoderado, quando não respeita as fronteiras em que a razão pode legitimamente atuar. Le Vayer, no polêmico *Da Virtude dos Pagãos*, dirá essencialmente o mesmo: o ceticismo precisa passar pela circuncisão, pois, não sendo assim, contrapõe-se à religiosidade. Se este é o caso, e para o sábio sempre o será, a suspensão é nada menos que a melhor introdução à fé, já que esvazia o espírito preparando-o para receber o divino. Qualquer dogmatismo, segundo essa concepção, atravanca a possível e esperada intervenção sobrenatural: como penetrar numa alma totalmente preenchida por opiniões? Todo dogmatismo tende à presunção e à opiniaticidade (à heresia, portanto) ao passo que apenas o ceticismo não confronta a fé; ao contrário, conforma-se a ela. Compatível com a religião (o cétrico jamais será um heresiarca), a suspensão do juízo é ainda uma preparação para a fé porque extirpa erros, opiniões e vícios, tornando a alma pronta para receber a graça.

Há que se notar que a suspensão prepara para o entusiasmo, a experiência extraordinária da existência de deus, mas também para a aceitação do cristianismo. Na seqüência do trecho supracitado, em que defende o serviço que o ceticismo presta à fé, Charron fornece um exemplo esclarecedor e muito relevante. Se se tivesse como tarefa a conversão dos chineses, seria preciso em primeiro lugar purificá-los de crenças e opiniões,

tornando-os como cartas em branco, como “acadêmicos e pirrônicos”, para, num segundo momento, expor os princípios do cristianismo como enviados do céu, “autorizados e confirmados” (*authorisés et confirmés*) em seu tempo por provas maravilhosas e testemunhos muito autênticos (*preuves merveilleuses et témoignages tres authentiques*)” (Cf. DS II 2 §6; PT 4 §4). A suspensão esvazia a alma e prepara-a tanto para o reconhecimento de que deus existe quanto para o de que o cristianismo é a religião verdadeira. No *Trois Veritez*, Charron entra em detalhes acerca das provas a favor dessas duas verdades. A rigor, deus e o cristianismo não podem ser demonstrados, posto que estão além da razão, mas há provas para apoiar a crença, para indicar que as posições que negam a divindade e as que sustentam outras religiões não são boas ou, no mínimo, não tão boas quanto as que apontam para deus e o cristianismo. Charron, tratando da existência do divino e referindo-se a seus argumentos, diz: “ora, ainda que não se encontrem razões tão demonstrativas e necessárias que possam forçar o sofista e o ateu opiniáticos, elas persuadirão e pressionarão bem vivamente todo espírito racional” (TV I 6 p.21).¹⁶⁶ Já no *De la Sagesse*, ao abordar a verdadeira piedade, anuncia: “Não estamos em dúvida nem em dificuldade para saber qual é a verdadeira [religião], tendo a cristã tantas vantagens e privilégios tão altos e tão autênticos acima das outras e alguns específicos. É o tema de minha segunda verdade, na qual está exposto o quanto todas as outras religiões permanecem abaixo dela” (DS II 5 §2).¹⁶⁷ Em síntese, de todas as provas aventadas por Charron no *Trois Veritez*, destacam-se seguintes: (A) concernente à existência de deus: (i) provas naturais: a ordem, a beleza e a perfeição do mundo implicam a necessidade de uma causa primeira; (ii) provas morais: consentimento universal; (iii) provas sobrenaturais:

¹⁶⁶ TV I 6 p.21: “Or encore qu’il ne s’en trouve de [raisons] si démonstratives & nécessaires, qu’elles puissent forcer le Sophiste & Athéiste opiniâtre, si persuaderont elles & presseront bien vivement tout esprit raisonnable.” Adam (1991b: 102), a esse respeito, pondera: “a quem se furta à leitura das mil páginas do *Trois Veritez*, digamos que Charron quer mostrar que a dúvida e a incerteza podem se articular com uma demonstração da validade da religião cristã.”

¹⁶⁷ DS II 5 §2: “Mais l’on n’est point en doute ny en peine de sçavoir quelle est la vraye [religion], ayant la Chrestenne tant d’avantages et de privileges si hauts et si authentiques par dessus les autres, et privativement d’icelles. C’est le sujet de ma seconde verité, où est montré combien toutes les autres demeurent au dessous d’elle.”

glossolalia, milagres, cumprimento de profecias; (B) atinentes à superioridade do cristianismo: (i) predição profética, (ii) dupla natureza de Jesus, (iii) excelência de sua doutrina, (iv) vitória sobre ídolos e oráculos, (v) superação das condições adversas em que surgiu e propagou-se, (vi) satisfação e aperfeiçoamento do homem. Não é o caso de adentrar aqui as minúcias das provas que indicam a existência de deus ou o cristianismo como religião verdadeira nem as objeções que Charron rebate. O que importa é perceber a existência delas e a conseqüente inexistência de equipolência acerca das posições a favor e contra a existência de deus, a favor e contra o cristianismo. Assim, perante a acusação de que a sabedoria confronta a religião, Charron explicita a compatibilidade entre ceticismo e religião e a referenda dizendo que a suspensão é a melhor introdução à fé. Além disso, de modo coerente com o ceticismo acadêmico, concede que deus e o cristianismo não podem ser fundamentados demonstrativamente sem, contudo, nivelá-los com a posição dos ateus ou dos não-cristãos.

A sabedoria humana proposta por Charron, embora conceda especial atenção ao problema do vínculo entre razão e fé tomado do ponto de vista epistemológico, jamais pode ser resumida à problemática do conhecimento. Como dito anteriormente, Charron a todo o tempo opera com o par entendimento e vontade e por isso o vínculo entre ceticismo e religião também precisa ser pensado de uma perspectiva ética. Há, portanto, outros elementos (alguns não menos polêmicos) que constituem a sabedoria e que revelam que os temas de ordem moral são também basilares para a excelência do homem enquanto homem. Um deles é justamente o primeiro fundamento para a sabedoria, nomeado como verdadeira e essencial virtude (*preud'homie*). Neste tópico, o problema da graça se recoloca: a sabedoria humana é suficiente para que o homem seja virtuoso e feliz?

Não há dúvidas de que a sabedoria pretende assegurar ao ser humano uma vida regrada e feliz. A considerar que a descrição da condição humana no primeiro livro do *De la Sagesse* apresenta o modo como o homem está constituído vegetativa, sensitiva e

racionalmente, mas também suas características e mazelas morais, o segundo livro, detalhando os traços da sabedoria, parece ser um antídoto para as imperfeições constatadas, remédio esse que é aprofundado no terceiro e último tomo da obra, contendo prescrições minuciosas sobre a justiça, prudência, temperança e força e a totalidade do agir humano, desde a justiça em geral, ao dever dos cônjuges, até, por exemplo, a perda de amigos e à correção no beber e comer. Se a verdadeira e essencial virtude (*preud'homie*) é, como acentua Charron, um fundamento da sabedoria, o longo e detalhado livro terceiro é um desenvolvimento desse traço, explicitação das quatro virtudes morais (*vertus morales*) e do que se encontrava latente ou havia sido mencionado rapidamente, como o fato de a piedade estar contida na justiça. Assim, para citar apenas alguns exemplos do entrelaçamento dos livros do *De la Sagesse* e de sua preocupação ética, cabe lembrar que paixões apresentadas no livro inicial (DS I 25-33) são retomadas no último (DS III 28-35), que o problema da educação das crianças referido a propósito das fontes da sabedoria (DS Pref.) é retrabalhado oportunamente (DS III 14) e que a inconstância e presunção (DS I 38 e 40) encontram sua resolução pela suspensão do juízo quando da exposição do segundo preparativo da sabedoria humana (DS II 2). Além disso, importa também sublinhar que os frutos da sabedoria – manter-se pronto para a morte e verdadeira tranqüilidade – indicam claramente que o saber humano pretende assegurar a felicidade ou, como Charron dissera no prefácio, o bem viver e o bem morrer e que vários dos ofícios da sabedoria – regradar desejos e prazeres, portar-se moderadamente na prosperidade e adversidade, comportar-se bem com os outros, conduzir-se prudentemente – evidenciam o quanto o regramento da vontade é tematizado na reflexão sobre o sábio. Todos esses traços do saber humano, muitos dos quais não explorados no *Pequeno Tratado*, revelam a preocupação charroniana de que o sábio não apenas aprimore seu entendimento por meio do bom emprego da razão, mas também exercite sua vontade de modo

a isentar-se das paixões populares e moderar as que lhes são próximas.¹⁶⁸ A sabedoria prescreve, antes de tudo, um modo de vida no qual encontram-se elementos claramente herdados do ceticismo, como a *ataraxia* e a moderação das afecções, e outros de teor estóico, como a postura reta perante as flutuações da fortuna e a preparação para a morte. Eles, evidentemente, compõem a sabedoria humana e explicitam, como já dito, o quanto ceticismo e estoicismo participam da reflexão de Charron; pouco, porém, acrescentam no que tange ao problema do vínculo entre ceticismo e religião e por isso não serão aqui abordados em detalhe.

Há, na exposição do *De la Sagesse*, dois fundamentos da sabedoria. O segundo deles – assumir um fim e um modo de vida seguros – prescreve que o homem encontre na sua vida uma conduta condizente simultaneamente com a condição humana e com sua condição particular, pois todo ser humano carrega em si a humanidade, por assim dizer, mas ao mesmo tempo a instância, indivíduo singular que é. Esse fundamento, percebe-se facilmente, reflete a prescrição inicial de conhecer-se a si e a natureza humana e nada diz acerca da relação entre razão e fé. É, portanto, no primeiro fundamento que o problema da suficiência humana se coloca. Ao tratar da virtude Charron é obrigado a se posicionar novamente sobre a necessidade da graça: se com respeito ao entendimento só ela garantiria o conhecimento da verdade, pode-se dizer que no que tange à vontade apenas com essa intervenção sobrenatural a virtude poderia de fato se realizar?

A verdadeira e essencial virtude diz respeito à vontade. Assim como o entendimento pode se aperfeiçoar a ponto de eximir-se de erros populares, tudo julgar e a nada se ater, a

¹⁶⁸ O equilíbrio do par entendimento e vontade encontra-se também no *Trois Veritez*. Assim, ao definir o que é religião, Charron pondera que ela inclui conhecimento e serviço, julgamento e vontade (TV I 2 p.3). Seria possível vislumbrar na preocupação em trabalhar ambas as dimensões humanas uma crítica aos protestantes, que, a julgar pelo *Da Liberdade do Cristão* de Lutero, priorizam sobremaneira a crença? Segundo Lutero, “mesmo que te transformes em boas obras da cabeça aos pés, tu não serias justo, nem prestarias a Deus honra alguma deixando, portanto, de cumprir o primeiro de todos os mandamentos. Já que não se pode honrar a Deus sem atribuir-Lhe a verdade e todo o bem que Ele realmente é. Contudo, não são as boas obras que fazem isso, mas unicamente a fé do coração (*sondern allein der Glaube des Herzens*)” (*Liberd. Crist.* §13). Como se verá, esse tópico é retomado por Charron ao tratar da relação entre piedade e virtude.

vontade também pode se perfazer para atingir seu mais alto estágio: a virtude. Para Charron, contudo, não é qualquer virtude que caracteriza o sábio, apenas aquela que surge de seu interior e independe de motivos exteriores. “É preciso sondar no interior quais fontes causam o movimento e dão o impulso” (DS II 3 §2).¹⁶⁹ Agir por medo, desejo de recompensas, honra ou reputação, mesmo que em conformidade exterior com a virtude, não constitui a probidade requerida pela sabedoria. O motor da ação moral deve ser necessariamente interior e prescindir de qualquer móbil externo, pois, se neles se fundamentasse, deixaria de existir caso faltassem. “Ora, quero no meu sábio uma virtude essencial e invencível, que se sustente por si mesma e por sua própria raiz, e que, assim como a humanidade do homem, não possa ser arrancada nem separada. Eu quero que ele nunca consinta no mal; mesmo quando ninguém saiba, não saberá ele?” (PT 2 §6)¹⁷⁰ Uma vez que o homem busca o aperfeiçoamento de seu corpo, julgamento, memória, por que não haveria de buscar também o de sua vontade? Assim como uma agulha imantada encontra repouso apenas ao voltar-se para o norte, a vontade há que realizar o que lhe é devido para encontrar seu lugar próprio e sua excelência (Cf. DS II §11; PT 2 §6). O sábio, por conseguinte, despreza a virtude popular e mundana, mesquinha e acidental, escrava da esperança e do medo (DS II 3 §3) em prol de uma probidade enraizada em seu interior, independente e inabalável. Para Charron, a fonte dessa virtude é a natureza ou razão universal que se encontra nos homens e que contém as sementes de toda probidade (Cf. DS II 3 §7). Seguir a natureza é a quintessência da virtude, a condição sem a qual a vontade não se perfaz, mas segui-la significa ao mesmo tempo agir consoante deus: “a fonte dessa virtude é a lei da natureza, isto é, a equidade e razão universal que brilha

¹⁶⁹ DS II 3 §2: “Il faut sonder au dedans quels ressorts causent ce mouvement, et donnent le branle.”

¹⁷⁰ PT 2 §6: “Or je veux en mon sage une preud’homie essentielle et invincible, qui tienne de soy-mesme et par sa propre racine, et qui aussi peu s’en puisse arracher et separer que l’humanité de l’homme. Je veux que jamais il ne consente au mal, quand bien personne n’en sçauroit jamais rien, ne le sçait-il pas luy?”. Ver também DS II 3 §4.

e se abre em cada um de nós. Quem age segundo essa fonte, age segundo Deus” (DS II 3 §4 1ª ed.).¹⁷¹

Nenhuma consideração exterior e acidental é capaz de sustentar a verdadeira virtude. É deus, a natureza racional presente nos homens, quem a fundamenta. A consecução da ação moral é plenamente realizável desde que a vontade se submeta aos ditames da equidade. Por conseguinte, a felicidade e a virtude humanas estão contidas na sabedoria: “o bem, o fim e a finalidade do homem na qual jaz seu repouso, sua liberdade e seu contentamento, em uma palavra: sua perfeição neste mundo, é viver e agir segundo a natureza; quando o que nele é o mais excelente comanda, isto é, a razão, a verdadeira virtude é uma reta e firme disposição da vontade a seguir o conselho da razão” (DS II 3 §16).¹⁷² Sendo assim, como compreender o papel da graça? Se a sabedoria do homem enquanto homem basta para conduzir à tranqüilidade e à virtude, seria ela totalmente inútil? Não parece ser esse o caso. Por mais surpreendente que seja, nem no âmbito exclusivamente humano, o das virtudes chamadas morais, a razão é suficiente. Tendo-se em vista a salvação e as ações ditas meritórias, que o homem também deve almejar, a graça é então ainda mais fundamental. “Sem ele [o socorro de Deus] confessamos que o homem nunca pode cumprir inteira e perfeitamente bem toda a virtude moral e a lei da natureza, como é preciso. Ainda menos pode cumpri-la merecida e salutarmente à vida eterna, como gostaria Pelágio” (PT 2 §9).¹⁷³ Se não houver aqui uma mudança de concepção do *De la Sagesse* para o *Pequeno Tratado*, há no mínimo um

¹⁷¹ DS II 3 §4 1ª ed.: “Or le ressort de ceste prud’homme, c’est la loy de nature, c’est-à-dire, l’équité et raison universelle, qui luit et escarte en un chacun de nous. Qui agit selon ce ressort, agit selon Dieu.” Ver também DS II 3 §6.

¹⁷² DS II 3 §16: “Le bien, le but et la fin de l’homme auquel git son repos, sa liberté, son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c’est-à-dire la raison, la vray preud’homie est une droite et ferme disposition de la voluté, à suivre le conseil de la raison.”

¹⁷³ PT 2 §9: “... sans lequel [l’ayde et secours special de Dieu] nous confessons que l’homme ne peut jamais bien entierement et parfaitement accomplir toute vertu morale et la loy de Nature comme il faut : et encores beaucoup moins l’accomplir meritoirement et salutairement à la vie eternelle, comme vouloit Pelagius.”

esclarecimento muito relevante de algo que o grande tratado não soubera explicar.¹⁷⁴ De todo modo, importa ressaltar que a verdadeira e essencial virtude moral do sábio é tida como um caminho (*voye*) para a virtude teologal. Tal como a suspensão do juízo prepara o entendimento para a fé, eximindo-o dos erros populares e esvaziando-o de qualquer opinião, assim também a proibidade parece tornar dignas de mérito a vontade e as ações que dela partem. Rebatendo no *Pequeno Tratado* uma objeção a esse respeito, Charron revela “que a sabedoria humana é via para a divina; a lei da natureza é via para a graça, a virtude moral e filosófica para a teologal, o dever humano para o favor e a liberalidade divinos” (PT 2 §9).¹⁷⁵ Qual é precisamente então o papel que a graça desempenha? Se a moralidade é uma via para o mérito, como pode ser a graça condição para a virtude? Talvez esclarecimentos ulteriores teriam sido necessários aqui. Seja como for, Charron admite que a observação da lei da natureza é uma isca para a graça (Cf. PT 2 §9), que se apresenta então como um coroamento da verdadeira virtude (Cf. DS II 3 §16). Sem buscar resolver esse paradoxo, parece legítimo concluir finalmente que a proibidade ao menos não é contrária à graça, tal qual a suspensão do juízo não se opõe à fé.

Relacionado a esse fundamento da sabedoria está um ofício não menos importante: a verdadeira piedade. Charron enuncia que a virtude a engloba e, por isso, defende que é despropositada a acusação de que a sabedoria humana ignora a religião. É o inverso, pensa: o ponto máximo da proibidade é justamente a piedade (Cf. PT 4 §2), como mostra ao tratar da relação entre ela e a justiça no terceiro livro do *De la Sagesse* (DS III 9). Aliás, Charron enfatiza que jamais virtude e piedade devem ser desvencilhadas sob o risco, por um lado, de se incorrer no ateísmo (caso dos ímpios) ou, por outro, de tombar no fanatismo (caso dos que

¹⁷⁴ Essa dificuldade também é apontada por Adam (1991b: 85): “Charron assegura assim, no complemento redigido para sua *Sabedoria*, que jamais seu propósito foi ignorar que Deus é o fornecedor da graça. Contra Pelágio, ele afirma que a graça é necessária para a salvação. Não se vê muito bem porque o leitor da *Sabedoria* seria convencido de sua utilidade, a não ser para o acesso ao outro mundo. Neste aqui, o sábio encontra em si o que o satisfaz.”

¹⁷⁵ PT 2 §9: “Parquoy je conclus que cette sagesse humaine est voye à la divine, la loy de nature à la grace, la vertu morale et Philosophique à la Theologale, le devoir humain à la faveur et liberalité divine.”

menosprezam a probidade) (Cf. DS II 5 §26). Ambos os erros são execráveis: “quero em meu sábio uma verdadeira virtude e uma verdadeira piedade, juntas, casadas, todas as duas completas e coroadas com a graça de Deus, a qual ele não recusa a quem a pede” (DS II 5 §28).¹⁷⁶

A verdadeira piedade distingue-se ainda da superstição, forma degenerada e popular de religiosidade na qual o medo sobrepuja a liberdade e a serenidade que a religião oferece (Cf. DS II 5 §9). O supersticioso possui um medo exagerado do divino, temendo punições inexistentes e suspeitando sempre que suas orações e atos misericordiosos nunca bastam para aplacar a ira de deus (Cf. DS II 5 §10). A superstição apenas perturba, é incapaz de conceder a paz e o repouso que apenas o verdadeiro culto a deus pode trazer. Nesse sentido, pode-se dizer que é uma espécie de falsa religião, a qual pode ser empregada para iludir o povo (Cf. DS II 5 §13), mas que jamais deve imiscuir-se à verdadeira religiosidade. O supersticioso ignora deus (Cf. DS II 5 §12) e representa-o a partir de seu próprio juízo, pinta-o pautado por sua própria medida, a medida humana, notoriamente incapaz de abarcá-lo (Cf. DS II 5 §10). Somente a verdadeira religião possui o conhecimento adequado do divino e sabe a maneira apropriada de honrá-lo, servi-lo e de lhe dirigir preces. Por causa disso, a superstição distingue-se radicalmente da religião e não pode nunca ser confundida com a verdadeira piedade. Tal como o sábio rejeita a virtude popular, submissa ao medo e à possibilidade de punição, em favor da virtude forte e honrada, assim também recusa a superstição em nome da genuína religiosidade.¹⁷⁷ Ser supersticioso é diferente de ser pio, o que não quer dizer, contudo, que as religiões sejam aprazíveis ao entendimento humano: elas podem não causar o pavor provocado pelas superstições, mas mesmo assim contrapõem-se à razão. “Todas as

¹⁷⁶ DS II 5 §28: “Jê veux donc (...) en mon sage une vraye preud’homme et une vraye pieté jointes et mariées ensembles et toutes deux complectes et couronnées de la grace de Dieu, laquelle li ne refuse à aucun qui la demande.”

¹⁷⁷ Discute-se se Charron teria tido sucesso em distinguir superstição e religião (Cf. Sabrié, 1970:243), mas fato é que esse parece ao menos ter sido seu objetivo. Para uma interpretação que concilia essas distinções conceituais e preserva a relevância da verdadeira piedade na filosofia charroniana, ver Belin (1995:107-137).

religiões têm isto: são estranhas e horríveis ao senso comum (...), ultrapassando de bem longe a alçada e a inteligência humana” (DS II 5 §6-7).¹⁷⁸ Mesmo o cristianismo, tido como superior às outras religiões (Cf. DS II 5 §4) pelas provas que lhe são favoráveis (Cf. TV II), não deixa de chocar a razão. A julgar pelo *Trois Veritez*, há até que se dizer que ele é na realidade totalmente inacreditável (*du tout incroyable*) e carente de verossimilhança (*vraiesemblance*), embora resida exatamente aí sua superioridade: todas as outras religiões atêm-se ao natural e ordinário enquanto apenas a cristã possui a infinita elevação que a faz superar e enobrecer a condição humana (Cf. TV II §12 p.109-110). Nesse contexto, a religião cristã é considerada absurda e, como tal, forçosamente inverossímil, mas isso obviamente não implica a inexistência de provas a seu favor, como já mencionado aqui. O cristianismo é assim definido simplesmente por serem seus dogmas superiores à racionalidade, fazendo com que, de fato, possa haver apenas provas, jamais demonstrações, a seu favor: como demonstrar o que ultrapassa a racionalidade? Provas, por definição não-demonstrativas, é o máximo que a razão pode fazer para indicar que o cristianismo, frente a outras religiões, é a melhor ou, noutros termos, a mais convincente religião. Certeza só se teria por meio da graça. Por conseguinte, pode-se muito bem dizer que o cristianismo não é verossímil entendendo-se por esse conceito a similaridade ao verdadeiro, o espelhamento da verdade, sentido criticado por Montaigne e jamais adotado pelos cétricos acadêmicos: como pode algo que se contrapõe à razão ser verossímil, razoável? Para Charron, além disso, o cristianismo é simplesmente verdadeiro, supra-racional. Por outro lado, compreendendo-se como verossímil o que é convincente, o que pode ser sustentado por argumentos mais impactantes e melhores que outros, o cristianismo é sim a religião mais verossímil. Tal qual em Montaigne, não se deve confundir as duas acepções dessa noção e as nuances presentes em seu emprego. No que tange, enfim, à verdadeira piedade, posto que apenas o cristianismo fornece os meios para o real

¹⁷⁸ DS II 5 §6-7: “Toutes les religions ont cela, qu’elles sont estranges et horribles au sens commun (...) surpassantes de bien loin toute la portee et intelligence humaine.”

conhecimento, honra e serviço religioso (Cf. DS II 5 §18-23), ela só pode atrelar-se à religião cristã, dentre todas a mais convincente, e, em seu interior, ao catolicismo, o qual o cristão deve adotar sem disputar ou envolver-se com novidades (Cf. DS II 5 §18-24), sobretudo por também haver provas a favor da Igreja Romana (Cf. TV III).

A sabedoria humana inicia-se com o conhecimento da condição humana e de si próprio para que seja possível ao sábio eximir-se de erros, paixões e vícios e adquirir, notadamente pela suspensão do juízo, a universal e plena liberdade de julgamento e de vontade. Lançados tais fundamentos, o sábio pode então exercitar a virtude e assumir um modo de vida firme e seguro. Esses alicerces o permitem praticar a verdadeira piedade (cristã e católica) e o levam, dentre outras coisas, a seguir as leis e costumes de seu país e alcançar a tranqüilidade. Eis uma síntese da sabedoria proposta por Charron, com destaque para os elementos de origem céptica, cujos traços essenciais para compreender a articulação entre razão e fé foram previamente detalhados. No frontispício do *De la Sagesse* encontra-se uma representação pictórica da sabedoria na qual uma mulher nua de braços cruzados encontra-se em pé sobre um estandarte em cuja base estão acorrentadas quatro outras mulheres: a paixão, a opinião, a ciência e a superstição. Essa imagem, inusitada e curiosa, condensa a filosofia charroniana na medida em que mostra que a sabedoria requer a rejeição das opiniões, a recusa ao pedantismo da ciência, o senhorio sobre as paixões e a rejeição da opressão das superstições. Essa sábia preponderância se faz por meio da razão, a qual é preciso usar sempre, mas uma razão não-assertiva. O sábio segue a natureza, deus ou a racionalidade universal presente em si próprio, e mantém incessantemente a suspensão do juízo, embora aderindo em seu íntimo ao que for mais verossímil. Traduzidos naquela imagem, esses traços cruciais da sabedoria, aglutinando elementos estóicos e cépticos (acadêmicos e pirrônicos), causaram enorme polêmica no século XVII. Mersenne, em seu *L'Impiété des Déistes*, por meio do teólogo, um de seus personagens, afirma: “há maior dificuldade em sua *Sabedoria*, da qual

se fazem julgamentos diversos: uns dizem que é seminário de irreligião e de ateísmo; outros confessam que, se um homem não está firme em sua guarda, ao lê-la corre o risco de ser demovido de sua crença e de sua religião; há quem diga jamais ter encontrado um livro melhor” (*Imp. Deis.* §9 p.185).¹⁷⁹

Essa diversidade de apreciações revela a complexidade da obra em questão, possivelmente tão densa quanto os *Ensaio*s. Apesar dessa pluralidade, entretanto, em Charron o fundamental é perceber (I) a conciliação, a partir do advento da subjetividade, entre os princípios de consentir ao mais verossímil e seguir a tradição aliada a (II) uma defesa da fé e do cristianismo na qual as posições que lhes são contrárias mostram-se inferiores, mesmo na ausência de uma demonstração cabal. No caso do debate com o protestantismo, o *De la Sagesse* defende a Igreja Católica tendo em vista os distúrbios causados pela Reforma, tal qual a *Apologia de Raymond Sebond*, mas o *Trois Veritez* não deixará de apresentar outros argumentos, históricos e teológicos, a favor do catolicismo. Reside aqui, pois, uma possível diferença entre Charron e Montaigne, se é que este último realmente reconhecia certa verossimilhança em alguns pontos reivindicados pelos protestantes e firmou seu acolhimento do catolicismo exclusivamente em razões prático-políticas. Outro ponto a destacar acerca das diferenças entre eles, ainda mais fundamental, diz respeito à ambigüidade da filosofia montaigneana acerca da equipolência, pois, (A) caso se privilegie a interpretação segundo a qual Montaigne sustentaria a possibilidade da equipolência, sua apologia da religião se faria apenas com base na aceitação contingente da tradição; (B) adotando-se a outra interpretação, a de que determinadas posições, como a existência de deus e o cristianismo seriam mais verossímeis, a apologia empreendida por Charron seria semelhante à montaigneana. De

¹⁷⁹ *Imp. Deis.* §9 p.185: “Il a plus de difficulté en sa Sagesse, de laquelle on juge diversement : les uns disant qu’elle est seminaire d’irreligion, & d’Atheisme : les autres confessans que si un homme n’est bien sur ses gardes en la lisant, qu’il court le risque d’estre esbranlé en sa creance, & en sa Religion ; il y en a qui disent qu’ils n’ont jamais rencontré un meilleur livre.” A polêmica em torno de Charron inclui também outros autores, como Ogier, mas principalmente Garasse e Saint-Cyran, como pode ser visto na breve cronologia ao final deste capítulo. Acerca desse debate, ver Sabrié (1970:454-488), Belin (1995:239-306) e Maia Neto (1995:25-30). Segundo Spriet (1965), a polêmica que recai sobre Charron e também Montaigne deve-se ao recrudescimento do naturalismo ou do problema da independência da moral, questão de fato atinente à filosofia desses autores.

qualquer modo, em ambos os autores delineia-se uma esfera de reflexão eminentemente humana cuja autonomia se fortalece com a divisão precisa entre as sabedorias divina e humana. Existe uma esfera de reflexão legítima para o homem enquanto homem, um âmbito no qual pode empregar plenamente seu entendimento e também sua vontade para inquirir, examinar e acolher o que lhe parece melhor ou mais convincente bem como para abster-se do que se apresenta inapropriado. Nesse âmbito, do qual a verdade nunca participa, podem-se perscrutar as crenças às quais seria razoável se inclinar, embora tal inclinação tenha de reservar-se ao foro íntimo. Para Charron e Montaigne, em suma, a verdade não pertence à alçada humana, mas apenas na filosofia charroniana pode-se nitidamente perceber que a transcendência da verdade não iguala as posições de todos os homens. É preciso distingui-los: muitos são fracos; apenas alguns, fortes. Assim também ocorre com as opiniões, que não devem ser niveladas.

A filosofia de Charron ilustra perfeitamente algo que parece já encontrar-se, embora ambigualmente, em Montaigne: o caráter não-demonstrativo da razão pode ser conjugado com o desenvolvimento de provas ou argumentos que tornam uma posição mais aceitável que outra. Se Montaigne, para citar um exemplo, de fato considerara a existência de deus como verossímil, Charron, no mesmo espírito acadêmico, admitirá a incognoscibilidade do divino e nem por isso deixará de apresentar razões a favor de sua existência. Evidencia-se, sob essa perspectiva, a recusa da equipolência pirrônica e a admissão concreta de que há posições mais fortes que outras. Agora, tendo ficado claro esse ponto essencial, pode-se enfim dizer que o uso estrito do adjetivo ‘verossímil’ para qualificar as opiniões mais convincentes ou comprovadas é irrelevante. Do ponto de vista da defesa da fé, importa perceber que é a rejeição da equipolência o crucial na apologia da religião inspirada pelo ceticismo. Se deus ultrapassa a racionalidade e a razão não tem poder demonstrativo, o fundamental é que ainda assim a fé cristã mostra-se *superior* a qualquer outra. Assim é a apologia empreendida por

Charron e assim se dá a defesa da religião realizada por Montaigne, se se considerar que também ele reconhece uma discrepância das representações quanto à verossimilhança. É antes sobre a superioridade de algumas posições frente a outras que sobre o preceito de observar a tradição que a defesa cética da fé se realiza. Se a tradição reforça o que é argumentativamente mais defensável, tanto melhor! Não se confunda, porém, essa superposição com uma defesa da fé sustentada única e exclusivamente pelo acolhimento da tradição, como fará La Mothe Le Vayer e como teria feito Montaigne, a se admitir a possibilidade da equipolência, tal qual sustenta a interpretação pirrônica do filósofo de Bordeaux.

Por tudo isso, conclui-se que o ceticismo antigo, ou melhor, o amálgama entre pirrônicos e acadêmicos que preserva e congrega o acolhimento da tradição e o reconhecimento de posições mais fortes, convincentes ou verossímeis, como quer que se queira chamá-las, é, senão um bom instrumento na defesa da fé, ao menos coerente. Seu valor reside justamente na independência com relação à tradição. Dado que a existência de deus e o cristianismo, como claramente quer Charron, são superiores ao ateísmo e a qualquer outra religião, essas duas crenças se imporiam sempre como as mais críveis, em que pese os costumes dominantes. Ressalve-se apenas que, caso na tradição reinem outras crenças e costumes, o sábio a eles aderiria, mas apenas externamente, pois, em seu íntimo, estaria convencido de algo diferente, algo que o respeito à ordem pública o forçaria a manter oculto. Tal ceticismo, novo em comparação com o dos antigos, a um só tempo concilia-se com a religião católico-cristã e a ela introduz. Por surpreendente que possa parecer, essa é uma estratégia, embora ousada, aceitável e consistente. Em La Mothe Le Vayer, todavia, a apropriação dos ceticismos da antigüidade se faz de um modo peculiar quando comparado ao de Charron e essa peculiaridade parece radicar-se na ambigüidade do ceticismo em Montaigne. Ao contrário de Charron, que enfatiza o ceticismo acadêmico em sua apologia da religião, Le Vayer acentua elementos de origem pirrônica, os quais radicalizarão o problema

colocado pela contingência da tradição, o chamado relativismo pirrônico, e tornarão inconsistente sua defesa cética da fé cristã. Trata-se da ambivalência do ceticismo cristão, que se examinará a seguir.

2.IV. Breve Cronologia da Retomada do Ceticismo: Obras, Episódios e Datas

1427	Francesco Filelfo (1398-1481) presumivelmente leva manuscritos de Sexto Empírico de Constantinopla para a Itália
1430 (pub.1472)	<i>De Clarorum Philosophorum Vitis</i> de Diógenes Laércio por A. Traversari
1436	<i>Liber Creaturarum (Theologia Naturalis)</i> de Raymond Sebond (13..-1436)
1440	<i>De Docta Ignorantia</i> de Nicolau de Cusa (1401-1464)
1449	<i>Apologia doctae ignorantiae</i> de N. de Cusa
1453	Tomada de Constantinopla pelos turcos (Maomé II)
1471	<i>Opera Philosophica</i> de Cícero (c.106-43) em Roma
c.1485	Giovanni Lorenzi empreende uma tradução parcial de Sexto (M I-IV)
1492	Colombo (1451-1506) chega à América
1494	Girolamo Savonarola (1452-1498) ordena que G. A. Vespucci e Z. Acciaiuoli preparem uma edição latina de Sexto. Não é sabido se a edição foi realizada.
1495	<i>Adversus astrologiam</i> de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) é publicada por seu sobrinho Gianfrancesco Pico d. Mirandola (1469-1533)
1509 (pub.1511)	<i>Laus Stultia</i> de Desiderius Erasmo (1467-1536)
1517	Reforma Protestante: Martinho Lutero (1483-1546) prega na Igreja de Todos os Santos em Wittenberg as 95 teses
1520	<i>Examen Vanitatis Doctrinae Gentium</i> de Gianfrancesco Pico
1524	<i>De Libero Arbitrio</i> de D. Erasmo
1525	<i>De Servo Arbitrio</i> de M. Lutero
1526	<i>De Incertitudine et Vanitate Scientiarum</i> de Henricus Cornelius Agrippa Von Nettesheim (1486-1535)
1533	<i>Editio Princeps</i> do <i>Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres</i>
1534	Inácio de Loyola (1491-1556) funda a Companhia de Jesus

1535	<i>Academica</i> de Cícero (1ª ed. autônoma)
1543	<i>De revolutionibus orbium caelestium</i> de Nicolau Copérnico (1473-1543)
1545-63	Concílio de Trento
1547	<i>Academia eiusdem in Academicum Ciceronis fragmentum explicatio</i> de Omer Talon (c.1510-1562)
c.1549	Juan Paez de Castro traduz Sexto para o latim, mas a tradução permaneceu inédita
1551	<i>Pro schola Parisiensi contra novam academiam Petri Rami oratio</i> de Pierre Galland (1510-1559)
1557	<i>Les Dialogues Contre les Nouveaux Academiciens</i> de Guy de Bruès (1554-1562) <i>Ciceronianus</i> de Petrus Ramus (1515-1572)
1558	<i>Adversus Marci Tullii Ciceronis academias quaestiones disputatio</i> Giulio Castellani (1528-1586)
1562	<i>Esboços do Pirronismo</i> de Sexto Empírico por Henri Estienne (1528-1598) acompanhado de comentários, da <i>Vida de Pirro</i> de Diógenes Laércio e do <i>De optimo docendi genere</i> de Galeno (c.129-200) ¹⁸⁰
1569	<i>Adversus Mathematicos</i> de Sexto Empírico por Gentian Hervet (1499-1584) publicado acompanhado dos <i>Esboços do Pirronismo</i> de H. Estienne <i>La Théologie Naturelle</i> de Sebond, traduzida por Montaigne, é publicada (em 1581, é reeditada). A obra, porém, já havia sido traduzida em 1519
1571	<i>In reliquas Academicarum quaestionum M. Tullii Ciceronis</i> de Johannes Rosa (1532-1571)
1572	Noite de São Bartolomeu (24 de agosto)
1576 (pub.1581)	<i>Quod Nihil Scitur</i> de Francisco Sanches (1551-1623)
1580	<i>Ensaio</i> de Michel de Montaigne (1533-1592) – 1588 (2ª), 1595 (3ª ed.)
1590 (pub.1596)	<i>Academica</i> de Pedro de Valencia (c.1555-1620)
1594	<i>Les Trois Veritez</i> de Pierre Charron (1541-1603)
1598	Promulgação do Edito de Nantes
1600	Giordano Bruno (1548-1600) é queimado

¹⁸⁰ Segundo Popkin (2003:36), ao invés de Galeno, a edição trazia o opúsculo sofístico *Dissoi Logoi*.

1601	<i>De la Sagesse</i> de P. Charron – 1604 (2ª ed.)
1605	<i>Of the Dignity and Advancement of Learning</i> de Francis Bacon (1561-1626)
1606	<i>Petit Traité de la Sagesse</i> de P. Charron
1620	<i>Novum Organum</i> de F. Bacon
1621	<i>Σεξτου Ἐμπεirikou-τα/ Swzomena – editio princeps: Sexti Empirici Opera quae extant</i> – por Petrus e Jacobus Chouet
1623	<i>La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps où prétendus tels</i> de François Garasse (1584-1631) <i>Jugement et censure du livre de la Doctrine Curieuse par François Garasse</i> de François Ogier (c.1597-1670) <i>Quæstiones celeberrimæ in Genesim</i> de Marin Mersenne (1588-1648)
1624	<i>Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos</i> de Pierre Gassendi (1592-1655) <i>Apologie du Père François Garasse de la Compagnie de Jésus pour son livre contre les Athéistes et les Libertins de notre siècle</i> de F. Garasse <i>L’Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue, et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie</i> de M. Mersenne
1625	<i>La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens</i> de M. Mersenne
1626	<i>La somme des fautes et faussez capitales contenus en la Somme théologique du Père F. Garasse de la Compagnie de Jésus</i> de Saint-Cyran publicado sob o pseudônimo Alexandre de L’Escluse
c.1630-1	<i>Dialogues faits à l’imitation des anciens par Orasius Tubero</i> de François de La Mothe Le Vayer (1588-1672)
1637	<i>Discours de la Méthode</i> de René Descartes (1569-1650)
1641	<i>Meditationes Metaphysicæ</i> de R. Descartes
1655 (pub.1728)	<i>Entretien de Pascal avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne</i> de Blaise Pascal (1623-1662)
c.1659	<i>Theophrastus redivivus</i>
1670	Edição de Port-Royal dos <i>Pensées</i> de B. Pascal
1676	<i>Ensaíos</i> são colocados no Índice

1685	Revogação do Edito de Nantes
1687	<i>Dissertation sur la recherche de la vérité contentant l'apologie des Académiciens</i> de Simon Foucher
1697-8	<i>Dictionnaire historique et critique</i> de Pierre Bayle (1647-1706) ¹⁸¹

¹⁸¹ Essa breve cronologia baseia-se essencialmente em Schmitt (1972, 1983), Adam (1991a), Moreau (2001), Floridi (2002), Popkin (2003) e Maia Neto (2007), que, em alguns casos, apresentam datas conflitantes para as mesmas obras.

CAPÍTULO III

FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER E A AMBIVALÊNCIA DO CETICISMO CRISTÃO

*Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência a vossa!*

Cecília Meireles

3.1. Introdução:

La Mothe Le Vayer foi um escritor profícuo e ao mesmo tempo um grande polemista. Sempre próximo dos homens de poder, dedicou algumas de suas obras ao Cardeal de Richelieu, outras ao Mazarin e, em meio a contendas e conchavos palacianos, fez-se preceptor do Duc d'Anjou, quiçá do então menino Louis XIV.¹⁸² Sua verve literária, porém, jamais se prendeu a um único campo, tendo ele se dedicado à educação, mas ainda à eloquência, à história e a debates de política e diplomacia contemporânea, tópicos, aliás, distintos daquele que congrega a maior parte de sua produção: a filosofia.¹⁸³ É difícil detalhar o quanto a proximidade com o poder teria determinado seus temas e a liberdade de sua escrita,¹⁸⁴ mas pode-se com segurança afirmar que as polêmicas que o envolveram, ao menos aquelas atinentes à religião, certamente diziam respeito a questões que atribulavam a Corte e a cúpula do Clero, posto que relativas aos abrangentes conflitos encetados pela Reforma e aos debates levantados pelo fervor jansenista. O *Da Virtude dos Pagãos* e os *Quatro e Cinco Diálogos feitos à Imitação dos Antigos*, talvez as principais obras de sua lavra, são aquelas nas quais,

¹⁸² Seu preceptorado durou cerca de dez anos, de 1649 a 1659 (Cf. Wickelgren, 1934:231), mas não é certo que tenha realmente tutorado o futuro rei. Alguns de seus biógrafos dizem que foi professor de Louis XIV apenas na ausência do preceptor oficial, o abade de Beaumont (Cf. Kerviler, 1879:146), o que talvez só tenha ocorrido em 1652 (Cf. Wickelgren, 1934:12; Étienne, 1849:203; Pellison, 1743:347). No que tange aos impasses para a escolha do preceptor real e à repercussão dos *Diálogos feitos à imitação dos antigos*, ver Wickelgren (1934:8-12), Olivet (1743:135-6), Bayle (DHC, verbete 'Vayer', nota C).

¹⁸³ Ver, no anexo C, a bibliografia completa e a datação da obra de Le Vayer.

¹⁸⁴ É Pintard (1983:516) quem defende a tese de que parte da produção de Le Vayer teria se dado sob os auspícios de Richelieu (aproximadamente de 1633 a 1642), mas ele próprio não especifica qual o grau de ascendência do Cardeal sobre La Mothe.

como se verá adiante, reside o gérmen de suas maiores controvérsias tanto no que concerne o conteúdo quanto a forma e estilo.

Vale destacar, com efeito, que Le Vayer freqüentemente se vangloria de sua liberdade, muitas vezes atrelada ao caráter de divertimento que atribui a seus escritos, a ponto de reconhecer em si uma “liberdade (*liberté*) inimiga de todo constrangimento” e admitir a “extravagância libertina (*libertine*) de [sua] pluma”.¹⁸⁵ A reiteração desse desprendimento, entretanto, é somente uma face da questão mais profunda aí subjacente: a dos limites do pensamento e da arte da escrita, ou melhor, a da relação entre a escritura filosófica e a imposição de balizas além das quais a reflexão não deveria avançar. La Mothe Le Vayer pertence a um contexto bastante controverso, a um delicado ambiente no qual as pretensas inovações teóricas, principalmente aquelas referentes à moral e à religião, jamais poderiam ser expostas claramente sem o risco de escândalo e punição. É neste ponto, portanto, mais do que em qualquer outro, que o problema da liberdade adquire toda sua magnitude e, pode-se perceber, não só com respeito ao estilo literário, mas ao próprio conteúdo do pensamento. E, no caso de Le Vayer, como poderia ser diferente se sua pretensão é refletir sobre a religião e a moralidade, o vínculo entre ceticismo e cristianismo, a controversa independência da razão perante a fé e a autoridade de um modo que se alardeia despido de qualquer amarra, liberto de qualquer freio? É fato que Montaigne e Charron enfrentaram desafios semelhantes e, como visto no capítulo anterior, equacionaram cada um à sua maneira a relação entre ceticismo e religião, sendo que o *De la Sagesse* nunca conseguiu se desvencilhar totalmente das suspeitas de irreligiosidade, nem sequer da pretensa periculosidade à religião, como defendia Mersenne.

La Mothe, todavia, sobretudo no *Diálogo sobre o tema da Divindade*, desenvolve uma

¹⁸⁵ Essas passagens encontram-se na carta do autor que antecede os *Cinco Diálogos*: “...liberté ennemie de toute contrainte” (p.205) e “...l’extravagance libertine de ma plume” (p.199). Já as referências ao divertimento ou, para ser mais exato, aos divertimentos (*divertissemens*) espalham-se por várias de suas obras, a começar por esta mesma carta prefácio (Cf. p.200). Naquela que se antepõe aos *Quatro Diálogos* também se afirma a liberdade de escrita de modo não menos ousado: “A liberdade de meu estilo, desprezando todo constrangimento, e a licença de meus pensamentos puramente naturais são hoje mercadoria de contrabando que não devem ser expostas ao público” (p.11). [“La liberté de mon stile mesprisant toute contrainte, et la licence de mes pensées purement naturelles sont aujourd’hui des marchandises de contre-bande, et qui ne doivent estre esposées au public.”]

posição particular bastante audaz (dissimulada?) e sensivelmente diferente da de seus antecessores, posição na qual se explicita, como nunca antes, a ambivalência do ceticismo cristão fundamentado no pirronismo, cujo detalhamento será exposto a seguir.

Contudo, convém antes ressaltar que seria precipitado dizer que o ceticismo cristão necessariamente é uma estratégia de escrita, artifício ou estratagem para transmitir nas entrelinhas uma posição em contraste com aquela defendida, por assim dizer, na superfície do texto. A rigor, como os dados biográficos de La Mothe não permitem alcançar um julgamento definitivo acerca de sua religiosidade, parece temerário assumir de antemão que tenha sido ateu ou irreligioso uma vez que tal procedimento já implicaria a existência das diferentes camadas textuais que eram ou deviam ser objeto de demonstração. Assumir que tenha sido um incrédulo, para dizer o mínimo, imediatamente conduz à admissão de que seu texto possui uma mensagem sub-reptícia a qual apenas o leitor advertido teria acesso, como se alguns exemplos ou posições mais críticas à religião, normalmente contraditos por outros no conjunto da argumentação, devessem ser tomados como a opinião do próprio Le Vayer. Por conseguinte, tal abordagem lança mão de uma metodologia hermenêutica na qual uma concepção prévia do autor condiciona preliminarmente a leitura do texto. Não que seja possível adentrar a obra de Le Vayer ou de qualquer outro autor de modo límpido e imaculado, mas as minúcias a respeito de sua vida e contexto parecem por demais controversas para fundamentar de maneira incontestada uma chave interpretativa dessa natureza.¹⁸⁶ O máximo que se pode com segurança fazer é perscrutar possíveis contradições no interior de uma obra ou entre obras distintas para então formular uma interpretação acerca do autor. Parece, pois, ser antes o caso de ater-se ao texto, esmiuçá-lo e apenas depois vislumbrar a pertinência da irreligiosidade que se lhe quer imprimir. Entretanto, mesmo

¹⁸⁶ Popkin (2003:86) afirma que as informações acerca de Le Vayer permitem interpretá-lo como fiel ou irreligioso, sendo que a verdadeira dificuldade radica-se na tentativa de estabelecer os parâmetros para determinar sua intenção ou sinceridade. Como saber se um autor está sendo sincero?

quando é esse o caso, não parece possível encontrar uma resposta definitiva para tal problema.¹⁸⁷

Sendo assim, se é bem possível que se construam sobre suas contradições as acusações de inimigo oculto da religião, libertino ou libertino erudito, para empregar a qualificação que permite diferenciar esse gênero de libertinagem da licenciosidade de comportamento,¹⁸⁸ isso não deve obscurecer o fato de que Le Vayer também possui composições consideradas pias, como o *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma* e o *Corolário* que o acompanha. Esse *Pequeno Discurso*, a propósito, junto ao *Sobre a Educação do Sr. Le Dauphin*, teria sido uma tentativa do próprio Le Vayer de estabelecer as insígnias de sua ortodoxia e competência para tornar-se preceptor real, assegurando seu distanciamento da famigerada irreligiosidade dos *Diálogos* que teria incomodado os responsáveis pelo rei. É mesmo contraditório e de difícil interpretação o núcleo da filosofia de La Mothe Le Vayer: teriam as contradições em que incorre lhe passado despercebidas? Ou seria um libertino tentando mascarar-se com o apelo à religião? Há de fato contradições na obra de La Mothe? Seriam elas fruto de sua submissão aos homens de poder? Teria ele realmente atestado a independência da moral frente a fé quando aparentemente discorria sobre a necessidade da graça? Haveria o ceticismo açambarcado os domínios supra-rationais quando se defendia o oposto, sua circuncisão pela autoridade religiosa? Bayle, no verbete que seu dicionário lhe

¹⁸⁷ Estudiosos como D'Angers (1976), Grenier (1949), Gros (2001), Cavaillé (2002), além de Pintard (1943), dedicaram-se a essa problemática e defenderam que a erudição, o estilo, o uso de determinados exemplos, a feitura de algumas alusões ou mesmo o espírito do texto são reveladores da irreligiosidade de La Mothe. Outros pesquisadores, porém, como Paganini (1997) e o já citado Popkin (2003), reconhecem a ambigüidade do texto de Le Vayer e corroboram a dificuldade em estabelecer categoricamente sua intenção. Não se tentará aqui, pois, deslindar essa questão.

¹⁸⁸ A expressão 'libertinagem erudita' foi cunhada na principal obra da historiografia deste movimento intelectual, incontestadamente Pintard (1983; 1ª ed. 1943), mas sua base teórica, assentada na relação entre livre pensar e repressão, encontra-se em Strauss (1988; 1ª ed. 1941). A libertinagem erudita distingue-se radicalmente da libertinagem de costumes (tal como a compreende o senso comum) e da literária (Cf. Charles-Daubert (1996:12)) e caracteriza-se mais por um certo tipo de escrita (e.g. acentuado uso da tradição, ambigüidade) e de temática (e.g. mortalidade da alma, eternidade do mundo) que pela constituição de doutrinas (Cf. Moreau (1996:8)), além de basear-se numa assaz estrita distinção entre espírito forte e vulgar (Cf. Charles-Daubert (1998:47)). Para uma história dos termos 'libertinagem', 'libertino', interessante para a compreensão de suas diferentes acepções, ver Margolin (1974). Para uma introdução geral, historiográfica e metodológica da libertinagem erudita, consultar Pintard (1983:XIII-XLIII) e Popkin (2003:82-87).

concede, assume uma posição interessante com respeito aos *Diálogos*: “É certo que há muita libertinagem nos Diálogos de Orasius Tubero, mas quem a partir deles quiser concluir que o autor não tinha religião alguma se tornaria culpado de um julgamento temerário, pois há uma grande diferença entre escrever livremente o que se pode dizer contra a fé e crê-lo verdadeiro.”¹⁸⁹ Será então que o filósofo Le Vayer elaborou uma reflexão libertina em contraste com a do homem François?

Não deve surpreender, portanto, que autores que desde o século XVII escreveram sobre sua vida e obra tenham tomado diferentes partidos. É bem verdade que muitos deles nada fizeram senão uma louvação superficial, mas outros, mais críticos, tentaram com maior cuidado avaliar sua filosofia de modo a ponderar dois extremos: comentador de Sexto ou discípulo loquaz de Montaigne.¹⁹⁰ Pondo-se à parte a acusação de libertinagem ou ateísmo, possivelmente insolucionável, e descartando-se a de mero comentador de Sexto, o que certamente não é o caso, resta averiguar a invectiva de ter sido La Mothe um plagiário de Montaigne. Tal como ocorreu com Charron, esse rótulo, se não é de todo falso, é no mínimo exagerado. Evidentemente, porquanto esses autores empregaram fontes semelhantes na construção de seu pensamento e deram especial ênfase ao ceticismo, é de se esperar que possuam pontos de interseção conceitual. Assim, seja Montaigne de fato uma fonte incontestada dos autores que o sucederam, isso não significa que deva inevitavelmente ser considerado referência absoluta e determinante sobre seus pósteros.¹⁹¹ Tal qual Descartes, célebre

¹⁸⁹ Bayle, DHC: verbete ‘Vayer’: “Il est sûr qu’il a y beaucoup de libertinage dans les Dialogues d’Orasius Tubero : mais qui en voudrait conclure que l’auteur n’avait point de religion se rendrait coupable d’un jugement téméraire ; car il y a une grande différence entre écrire librement ce que se peut dire contre la foi, et le croire très-véritable.”

¹⁹⁰ Há poucos estudos dedicados exclusivamente a Le Vayer, mas como ele se tornou membro da Academia Francesa e foi preceptor do Duc d’Anjou, talvez também de Louis XIV, existem comentários a seu respeito nas obras sobre os homens ilustres do século XVII. Seria supérfluo avaliá-los um a um; os principais são os seguintes: Boase (1935), Wickelgren (1934), Kerviler (1879), Étienne (1849), Alletz (1783), Leclerc de Montlinot (1763), Olivet (1743), Pellisson (1743), Nicéron (1732), Perrault (1701), Bayle (DHC, verbete ‘Vayer’).

¹⁹¹ “O primeiro diálogo [*De la Philosophie Sceptique*] dá a chave do ceticismo de La Mothe Le Vayer. A doutrina pirrônica já enunciada por Montaigne é aqui definitivamente exposta por La Mothe Le Vayer. Teria este retirado seu pirronismo de Montaigne? Uma comparação das passagens semelhantes que se encontram em Montaigne e La Mothe Le Vayer mostra antes que os dois autores beberam das mesmas fontes.” (Wickelgren,

contemporâneo ao qual Le Vayer em toda sua obra refere-se uma única vez,¹⁹² Montaigne raramente é mencionado nominalmente. É antes Charron quem parece ser-lhe a influência preponderante. A dificuldade, pois, está em pesar com precisão qual é o débito de cada um deles frente aos autores antigos e, em especial no caso de *La Mothe Le Vayer*, qual é exatamente a dívida intelectual frente aos antecessores modernos. Apenas um exame ultra pormenorizado poderia pretender alcançar tais repostas e não é isso que aqui se almeja. O presente estudo da relação entre ceticismo e religião em Montaigne, Charron e Le Vayer, conquanto vise a estabelecer tanto quanto possível os laços que os unem, aspira principalmente a averiguar as diferenças e similaridades entre as posições fideístas, ou ditas tais, que cada um deles elaborou. Por conseguinte, já tendo sido apresentadas as de Montaigne e Charron, é enfim chegado o momento de expor a de Le Vayer e com ela as razões pelas quais pode-se caracterizá-la como ambivalente.

Ora, o melhor modo de compreendê-la é por contraste com a posição de Charron. No *De la Sagesse* e no *Trois Veritez*, a divindade é tida como superior à racionalidade, forçosamente incapaz de ser demonstrada pela razão humana. Entretanto, embora indemonstrável, há provas que atestam sua existência, provas consideradas persuasivas, argumentos plausíveis ou no mínimo mais plausíveis que aqueles visando a provar o contrário. Estritamente falando, é impossível assegurar que deus exista, pois a divindade é inacessível aos seres humanos por qualquer caminho que não seja o da graça, mas mesmo assim pode-se dizer que (I) sua existência e (II) o cristianismo são algo razoável, verossímil ou provável (sempre no sentido de convincente) posto haver argumentos que sustentam essas crenças e que são mais fortes que os que lhe são opostos. Conseqüentemente, mesmo não

1934:80) Para um maior detalhamento acerca da relação Montaigne e Le Vayer, com ênfase na singularidade deste último, ver Giocanti (1998).

¹⁹² Trata-se de uma passagem do *La Physique du Prince*, em cuja margem alude-se o artigo 31 d'As *Paixões da Alma* quando Le Vayer refere-se a "um autor moderno" a propósito da alma e da glândula pineal. Giocanti (1996), por outro lado, argumenta que *La Mothe* trava debate com Descartes, com a noção de bom senso e senso comum, especialmente no *Petit Traité Sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun*, mesmo sendo a argumentação da obra muitíssimo semelhante a de anteriores, como os *Diálogos*, publicadas antes do *Discurso do Método*.

tendo a razão qualquer poder demonstrativo, qualquer capacidade de revelar o modo como as coisas realmente são, isso não implica que todos os discursos ou argumentações sejam equivalentes: alguns, como os que defendem o ser de deus e a religião cristã, seriam sim melhores quando comparados a outros. No *Diálogo sobre o tema da Divindade*, também se assume a transcendência divina só que agora, à incompreensibilidade de deus, vincula-se uma argumentação na qual todas as religiões são tidas como equivalentes. Nenhuma porta marcas, quaisquer que sejam elas, de superioridade e por isso não há como defender uma em detrimento de outras. Se nem sequer a existência do divino é mais crível que sua inexistência, como poderia uma religião ter qualquer tipo de primazia sobre as concorrentes? Diferentemente de Charron, Le Vayer vale-se da noção pirrônica de equipolência e pretende que a admissão da divindade e do cristianismo se faça a partir da constatação de uma diversidade (*diaphōnia*) na qual reina uma total equivalência. No entanto, como poderia ele privilegiar uma das posições conflitantes se todas são iguais do ponto de vista da credibilidade? Por que acatar uma delas, a cristã, se nada a diferencia das outras, se ela não traz em si nenhum indício, mesmo da ordem da verossimilhança, que a distinga das outras?

A apologia cética fundamentada no pirronismo, especificamente no conceito de equipolência, leva, pois, a um impasse. É a ambivalência do ceticismo cristão: se a argumentação do *De la Divinité* puder ser empregada para defender o cristianismo, ela também poderia ser usada em prol de qualquer outra religião, pois, sendo as crenças religiosas equivalentes, pode-se perfeitamente optar pelo islamismo ou judaísmo porquanto não é necessário, posto que impossível, fornecer uma justificação ulterior da escolha que se faz, mesmo que de modo não-demonstrativo, como fizera Charron. No *Trois Veritez*, a opção pelo cristianismo era arrazoada, dado que fruto de uma comparação da qual a cristã emergiu como a melhor e mais forte religião, jamais como apenas mais uma no amplo espectro da diversidade. Comprovou-se argumentativamente que ela tem maiores prerrogativas e é este o

motivo pelo qual deve ser escolhida após o cotejo com todas as outras, justamente o que não ocorre quando se julga haver equipolência entre os credos religiosos. Por outro lado, ainda no que concerne o *De la Divinité*, é possível pensar que a argumentação de Orasius, personagem cético do diálogo, conduziria à defesa de uma concepção mais ampla de deus, como se, ao fim e ao cabo, almejasse aproximar-se do deísmo e propor que uma mesma divindade subjaz a todas as crenças religiosas, por mais diferentes que sejam. Distintas apenas do ponto de vista da cultura, das manifestações extrínsecas solidificadas pela tradição, todas as religiões possuiriam, no entanto, uma mesma e única divindade como fundamento comum e intrínseco. Todavia, tanto neste caso quanto no anterior, a conclusão do argumento seria distinta daquilo que seu autor aparentemente pretendia: em ambos os casos, desfaz-se a primazia do cristianismo.

Como dito anteriormente, essa ambivalência encontra-se expressa no *Diálogo sobre o tema da Divindade*, embora não seja essa a única obra em que Le Vayer explora o tópico da religião. A bem dizer, essa temática perpassa do início ao final de sua vida inúmeros de seus escritos, sendo que alguns apresentam peculiaridades às vezes mais significativas, outrora menos. Para justificar o desconhecimento humano da divindade, há, por exemplo, nos *Solilóquios Céticos* o emprego, de todo ausente nos *Diálogos*, do chamado argumento do criador, a afirmação de que os homens só podem conhecer aquilo que são capazes de construir (SS ed.1875:7)¹⁹³. Seja por que meios for, porém, ao longo de toda a obra é sempre reiterada a transcendência divina e a necessidade de se acolher irrestritamente a autoridade religiosa,¹⁹⁴ o que certamente é o apanágio de todos os apologistas céticos da religião, a começar por Montaigne. Contudo, antes de escrutinar a filosofia do *Diálogo sobre o tema da Divindade*,

¹⁹³ 2º SS ed.1875:7: “O homem não é capaz de saber a razão de nada senão daquilo que executa à sua maneira, nem de compreender outras ciências que aquelas cujos princípios ele próprio faz.” [“l’homme n’est pas capable de savoir la raison d’autre chose que de ce qu’il exécute à sa mode, ni comprendre d’autres sciences que celles dont il fait soi-même les principes.”]

¹⁹⁴ A título de exemplo, cabe citar: DSM III.1:121, HA III.2:135, HR ed.1997:156, NSC ed.2003:58, SS ed.1875:7; 13-4.

convém ainda destacar os pontos conceituais mais contrastantes ou, no mínimo, aqueles mais relevantes para uma melhor compreensão do diálogo, pontos esses que se encontram no *Pequeno Tratado Cristão sobre a Imortalidade da Alma* e no *Da Virtude dos Pagãos*.

3.II. Sobre a Imortalidade da Alma e a Virtude dos Pagãos: Provar e Circuncidar

Existem dois conceitos fundamentais a destacar no *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma* e no *Da Virtude dos Pagãos*: o de prova e circuncisão, respectivamente. O primeiro deles é análogo àquele empregado por Charron no *Troiz Veritez* e refere-se à capacidade de a razão valer-se de argumentos não-demonstrativos em prol de uma opinião ou crença tida como indemonstrável. Assim, já que apenas prováveis, o caráter de tais argumentos não é definitivo ou concludente, isto é, jamais atingem, por assim dizer, um grau geométrico de certeza. Porém, ainda que incapaz de assegurar com rigor e perfeição qualquer posição, a racionalidade mantém-se, não obstante, apta a discriminar e hierarquizar diferentes argumentos e a propor razões plausíveis para o acolhimento de uma determinada posição, como a imortalidade da alma. O segundo dos conceitos, o de circuncisão, é algumas vezes empregado por Le Vayer fora do *Da Virtude dos Pagãos*¹⁹⁵ e seu significado traduz-se sempre da mesma maneira, a saber: na necessidade de expurgar determinadas filosofias, o platonismo e o próprio ceticismo, para citar dois exemplos, de seus aspectos irreligiosos a fim de torná-las convenientes e compatíveis com o cristianismo. Resumidas essas duas noções, é perceptível a independência entre elas, mas, sendo ambas úteis para a compreensão da ambivalência do ceticismo cristão, merecem ser exploradas com um pouco mais de detalhe.

O objetivo de Le Vayer no *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma* está contido no título da obra. Qual é, contudo, a maneira com qual defenderá a sobrevivência da alma após a morte? Pouco depois da carta-dedicatória a Richelieu e logo antes de listar as

¹⁹⁵ Por exemplo: PC III.1:306; DUS:V.2:33-4.

partes que compõem o tratado (a primeira dedica-se a Aristóteles, a segunda versa sobre argumentos pró e contra a imortalidade exteriores ao peripatetismo, a terceira e última trata da necessidade do apelo à luz divina), Le Vayer sintetiza o essencial do tratado:

“Pois, diferentemente do que se tentou até aqui, assim me parece, provar a imortalidade da alma com todo tipo de erudição e ornamento, minha opinião é que se deve proceder com grande submissão e que, neste tocante, requer-se mais piedade que ciência. Em lugar da promessa de forçar os mais incrédulos ao reconhecimento de uma tão importante verdade somente pelo poder de nossa razão, creio que é melhor confessar ingenuamente sua fraqueza e docemente mantê-la sob a obediência da fé, *sem nada omitir, entretanto, do que se pode obter de vantajoso por meio do discurso dessa mesma razão para a justiça de uma tão boa causa.*” (III.1:400; itálicos adicionados)¹⁹⁶

A princípio, há que se perceber que a razão é tida como insuficiente para levar ao reconhecimento da imortalidade da alma, motivo pelo qual a piedade é considerada superior à ciência. Em última instância cabe à fé e somente a ela o reconhecimento pleno e seguro da natureza e atributos anímicos. Todavia, essa inaptidão da racionalidade não a torna infrutífera com vistas ao estabelecimento da imortalidade, o que também é fundamental destacar. Existem, como Le Vayer relata na derradeira parte do tratado, duas maneiras de demonstrar algo: (A) um modo irrevogável, cuja conclusão é absolutamente certa e inquestionável, típico das matemáticas, (B) um outro que, embora igualmente válido, é passível de contradição por basear-se em princípios que requererem comprovações ulteriores (Cf. IM III.1:453-4). Assim, no que tange à imortalidade da alma, a razão pode ser útil caso se contenha ao segundo desses modos: “não é justo demandar aqui demonstrações invencíveis e que pareçam

¹⁹⁶ “Car au lieu qu’on a tâché jusqu’ici, ce me semble, de prouver l’Immortalité de l’Ame avec toute sorte d’érudition & d’ornement, mon opinion est qu’on y doit proceder avec une grande soumission, & que la pieté y est plus requisite que la science. Au lieu, qu’on s’est promis de forcer les plus incrédules à la reconnoissance d’une vérité si importante, par la seule puissance de nôtre raison, je croi qu’il vaut mieux avouer ingénument sa foiblesse, & la captiver doucement sous l’obeissance de la Foi ; *sans rien omettre néanmoins de ce qu’on peut tirer davantageux par le discours de cette même raison, pour la justice d’une si bonne cause.*” (IM III.1:400; ital. ad.)

pairar acima de toda disputa, embora talvez em tudo haja disputa” (IM III.1:454).¹⁹⁷ Sua utilidade está, pois, em estabelecer raciocínios ou argumentos sem a pretensão de com eles encerrar o debate: uma demonstração infalível, cuja conclusão seja totalmente inquestionável, está além do poder da racionalidade.¹⁹⁸ Curiosamente, La Mothe chega a dizer que ambos os regimes demonstrativos são apodícticos, ainda que admita não possuírem o mesmo grau de certeza (Cf. IM III.1:453). No entanto, a segunda maneira de demonstrar, dado que suas conclusões podem ser contrapostas, não é apodíctica no sentido de ser definitiva e conclusente. Ela não assegura que a conclusão reflita o modo como as coisas realmente são e por isso não é tão certa como as conclusões da primeira maneira de demonstrar. Se os dois regimes de demonstração são válidos, o segundo deles chega a enunciados que podem, não obstante, encontrar outros passíveis de lhes serem contrapostos. Daí o sentido da assunção por parte de Le Vayer da existência de graus de certeza, como se uma demonstração conduzisse a uma certeza certíssima, irremissível, e outra a uma certeza *incerta*, questionável. Conseqüentemente, para evitar enganos conceituais e ainda assim manter a fidedignidade ao *Pequeno Discurso*, convém dizer que o primeiro tipo de demonstração é o que se denomina em sentido estrito ‘demonstrar’; o segundo, o que se designa ‘provar’.

Assim, quando se prova algo, não se estabelece com absoluta certeza a conclusão do argumento (o que ocorre nas demonstrações), mas reside aí, nessa capacidade aparentemente ambígua, a utilidade da razão. Sua aparente ambigüidade diz respeito ao fato de que se

¹⁹⁷ IM III.1:454: “...il n’est pas juste de demander ici des démonstrations invincibles, & qui semblent être au dessus de toute dispute, quoique peut-être il y en ait par tout.”

¹⁹⁸ Embora tenha ele próprio mencionado as matemáticas como exemplo, não há em La Mothe uma separação entre o que Hume chamará de “relation of ideas” e “matters of fact” (Cf. *Inq. Hum. Und.* s.IV). Le Vayer parece empregar os dois tipos de demonstração supondo que princípios verdadeiros, premissas de demonstrações irrevogáveis, só seriam alcançáveis pela fé: “...se nós consideramos que, ainda que as demonstrações da imortalidade da alma sejam bastante evidentes, aprouve a deus, todavia, tornar todas as nossas certezas humanas tão duvidosas que não há nada, a não ser seus oráculos divinos, que dela [da imortalidade da alma] nos possam dar um segurança perfeita que não recebe mais contradição” (III.1 p.458) [“...si nous considérons qu’encore que les démonstrations de l’immortalité de l’âme soient fort évidentes, il a plu a dieu pourtant de rendre toutes nos certitudes humaines si douteuses qu’il n’y a rien que ses oracles divins qui nous en puissent donner cette assurance parfaite qui ne reçoit plus de contradiction.”] Noutras de suas obras, o questionamento cético da razão será estendido para muito além do tópico da imortalidade da alma, como bem exemplifica o *Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie sont de grand usage dans les sciences*.

poderia, ao menos em tese, provar qualquer coisa, como se a racionalidade, para retomar a imagem de Montaigne, fosse uma cera passível de assumir qualquer formato. Só as demonstrações, se realmente existissem, levariam a enunciados seguros e imbatíveis e estancariam a pretensa maleabilidade da razão. Uma prova, ao contrário, sempre poderia ser contraposta por outra cuja conclusão lhe é oposta. Porém, neste tratado de La Mothe, como para Charron, não é esse o caso. Diversas provas podem sim ser apresentadas acerca de um mesmo tópico, mas isso não quer dizer que tenham todas o mesmo peso, a mesma força persuasiva. Sem entrar em detalhes dos inúmeros argumentos apresentados pró e contra a imortalidade, deve-se assinalar que um dos fins do *Pequeno Discurso* é justamente expor “o quanto são mais fortes os argumentos que estabelecem a imortalidade da qual falamos do que aqueles que parecem destruí-la” (IM III.1:401).¹⁹⁹ Le Vayer chega até a admitir que a adesão a determinados costumes e crenças pode alterar a força dos argumentos, mas é mister notar que isso não impede a constatação de que uns permaneçam mais fortes que outros. O fundamental é perceber que, a despeito dessa possível variação de plausibilidade causada pelos costumes, não há equipolência entre as razões conflitantes. Uma das posições, a da imortalidade, emerge como a mais forte, a mais arrazoada, o que é suficiente para que seja aceita em detrimento da contrária.

A impossibilidade de a imortalidade da alma ser demonstrada não impede que haja provas a seu favor e não faz com que a razão, mesmo destituída de sua arrogância dogmática, esteja fadada ao silêncio ou a uma completa ambivalência. É claro, por conseguinte, que seu papel é auxiliar e, mantendo-se em seus limites, a razão pode ser de grande valia. “Não é o caso de dizer que as ciências como servas não devem às vezes ser chamadas para o serviço da religião e que um bom raciocínio não possa bem servir para confortar o coração dos fiéis. Mas acontece que é muito perigoso fazer depender somente de nossa razão alguns pontos

¹⁹⁹ IM III.1:401: “...& combien sont plus puissans les argumens qui établissent l’Immortalité dont nous parlons, que ceux qui semblent la détruire.” Ver também IM III.1: 436; 452.

importantes à salvação, como o da imortalidade da alma, estabelecer sua segurança sobre leis da dialética e não extrair sua certeza principal das luzes sobrenaturais da fé.” (IM III.1 p.478)²⁰⁰ Ao fim e ao cabo, o grau máximo de certeza quanto a imortalidade virá da fé, como o *Corolário* deixa nítido, mas a razão pode sim buscar provas, empreender raciocínios sem necessariamente chegar, à moda pirrônica, a posições conflitantes igualmente convincentes. A razão é capaz de estabelecer uma certeza secundária, por assim dizer, à qual a principal, a certeza proveniente da autoridade religiosa, irá se sobrepor. Por tudo isso, ao menos neste *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma*, Le Vayer parece próximo da filosofia de Charron e da dos cétricos acadêmicos na medida em que todos recusam o princípio pirrônico de que a todo argumento pode-se contrapor outro igual.

Já no *Da Virtude dos Pagãos* La Mothe Le Vayer trata de um problema bastante distinto, também indicado no título. Essa obra, que renderá polêmicas mesmo antes de sua publicação,²⁰¹ vale-se do conceito de fé implícita (*foi implicite*) para explicar o modo como pagãos virtuosos podem ser salvos da danação eterna. Ponto basilar da doutrina cristã, ninguém se salva sem a fé, mas, segundo Le Vayer, ela pode ser explícita – a crença de que Cristo é o único mediador para a redenção – ou implícita, ao modo dos hebreus, que aguardavam a vinda do messias e criam na salvação do mundo (Cf. VP V.1:23-4). Com efeito, dado ser patentemente impossível ter uma fé explícita antes do nascimento de Jesus, é necessário pensar se existe uma maneira pela qual as pessoas que viveram antes da encarnação poderiam se furtar da desgraça e da desesperança. Essa maneira, esse caminho para a salvação, é, pois, a fé implícita. Todavia, muitos pagãos jamais possuíram o conjunto de crenças atribuído aos hebreus: nunca supuseram que haveria uma encarnação redentora

²⁰⁰ IM III.1 p.478: “Ce n’est pas à dire que les sciences comme servants ne doivent être appelées quelque fois au service de la religion et qu’un bon raisonnement ne puisse beaucoup servir à conforter le cœur des fidèles. Mais tant y a qu’il est très dangereux de faire dépendre de notre seule raison des points importants à salut, comme celui de l’immortalité de l’âme, d’établir leur assurance sur les lois de dialectique et de ne pas tirer leur principale certitude des lumières surnaturelles de la foi.”

²⁰¹ Acerca da relação entre Richelieu e os jansenistas e o contexto em que o *Da Virtude dos Pagãos* foi publicado, ver Wickelgren (1934:cap.6) e Redding (1968).

nem sequer que o mundo carecesse ser salvo. Muitos deles, não obstante, recusaram a idolatria, adoraram um único deus e tiveram vidas virtuosas. O que esperar então de seu destino? Estariam todos condenados à danação eterna? Estariam todos apartados da possibilidade de receber a graça?

“É também uma máxima da teologia, que não recebe contradição alguma, que Deus jamais recusa sua graça àqueles que fazem tudo o que podem para se tornar dignos. Ora, os pagãos que viveram virtuosamente seguindo as luzes do direito de natureza e submetendo seu livre arbítrio à razão fizeram tudo o que estava em seu poder, pois não conheciam outra lei que a natural. Deve-se então crer que Deus não lhes negou sua graça, nem sua assistência e, por conseguinte, que eles podem fazer parte do conjunto dos bem-aventurados.” (VP V.1:60-1)²⁰²

Em termos gerais, a salvação dos pagãos depende de uma conduta virtuosa e de uma recusa da idolatria, pois a mescla desses dois atributos (um moral, outro religioso) pode fazer com que apraza a deus lhes conceder a graça. Reitere-se, porém, que a salvação não lhes está assegurada pelo cumprimento desses dois requisitos porque a razão pode fundamentar apenas as virtudes ditas morais, ficando o mérito a depender do auxílio divino. Aqueles dois atributos são uma *conditio sine qua non* da possibilidade da bem-aventurança, não sua garantia.²⁰³

Coerentemente, portanto, para os que viveram antes da encarnação existem dois caminhos

²⁰² VP V.1:60-1: “C’est aussi une maxime de la théologie, qui ne reçoit point de contradiction, que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui font tout ce qu’ils peuvent pour s’en rendre dignes. Or les païens, qui ont vécu vertueusement suivant les lumières du droit de nature, & soumettant leur libre arbitre à la raison, ont fait tout ce qui était de leur pouvoir, puisqu’ils ne connaissaient point d’autre loi que la naturelle. On doit donc croire que Dieu ne leur a pas dénié sa grâce, ni son assistance, & par conséquent qu’ils peuvent être du nombre des bienheureux.”

²⁰³ “Com efeito, eu coloco em todo meu livro como certo que nenhum pagão, por virtuoso que tenha sido, não pôde se salvar sem a graça sobrenatural. (...) Pois não sustentamos nem que os próprios cristãos que têm a fé explícita possam chegar à felicidade eterna sem a graça. Se eu tivesse dito que os pagãos virtuosos talvez fossem salvos sem a graça, eu seria condenável. Mas é justamente o contrário e escrevo somente que eles talvez tenham recebido uma graça sobrenatural por meio da qual se salvaram e, por conseguinte, sem a qual não pode ter havido salvação para eles.” (VP V.1:95 nota ‘t’) [“En effet, je pose dans tout mon livre pour assuré qu’aucun païen, pour vertueux qu’il ait été, n’a pô se sauver sans la Grace surnaturelle. (...) Car nous ne tenons pas que les Chrétiens mêmes qui ont la foi explicite puissent arriver à la félicité éternelle sans la Grace. Si j’avois dit que les païens vertueux étoient peut être sauvé sans la Grace, je serois condamnable. Mais c’est tout le contraire & j’écris seulement qu’ils ont reçu peut être une Grace surnaturelle, au moien de laquelle ils se sont sauvés, & par conséquent sans laquelle il n’y a point eu de salut pour eux.”]

para a salvação: a fé implícita à moda dos hebreus e à moda dos pagãos, por assim dizer. Para aqueles que desconhecem a aliança de deus e Abraão (*Gn.* 17), aliança que culminará nas leis às quais os hebreus têm de se submeter (*Ex.* 20), seja por ter vivido antes dela, seja por ignorância, não é a crença num futuro messias que poderá levar à salvação. Tal caminho cabe aos hebreus, aos que se encontram sob a autoridade das tábuas da lei. No caso dos pagãos, a salvação requer a recusa da veneração de ídolos e uma conduta moral baseada pura e simplesmente na razão,²⁰⁴ ainda que Le Vayer acrescente nas notas à segunda edição que a fé implícita dos pagãos se defina como confiança na misericórdia divina (Cf. VP V.1:74 nota 'r'). São essencialmente aqueles dois atributos, os quais Sócrates com excelência representa, que poderão abrir aos gentios as portas do céu: “nada nos impede de crer que aqueles dentre os pagãos que fizeram profissão de seguir a virtude e de detestar a idolatria, bem como a multiplicidade dos deuses, não tenham podido, assistidos por uma graça especial de Deus, chegar à felicidade dos bem-aventurados” (VP V.1:25).²⁰⁵

Todavia, se a valorização da fé implícita como caminho para a salvação parece razoável quando aplicada aos períodos de tempo denominados (I) direito de natureza (da Criação à circuncisão de Abraão) e (II) lei mosaica (da circuncisão de Abraão à encarnação), pelo mero fato de antecederem o nascimento do Cristo, ela soa totalmente inadequada para o chamado (III) tempo da graça (da encarnação à consumação dos séculos). Afinal, assumindo-se que a pregação dos apóstolos tenha levado o evangelho a todos os homens, a partir de então

²⁰⁴ “Assim, conclui-se em favor dos gentios, que viveram moralmente bem, que eles podem ser salvos com a assistência divina, na lei da natureza, mesmo depois do tempo de Abraão, assim como os hebreus naquela [lei] que Deus lhes deu, ainda que os primeiros não observassem nem a circuncisão, nem o dia de sábado, nem muitas outras cerimônias que concernem somente a nação judaica.” (VP V.1:62-5) [“Ainsi l’on conclut en faveur des gentils, qui ont moralement bien vécu, qu’ils ont pu se sauver avec l’assistance divine, dans la loi de nature depuis le temps même d’Abraham, aussi bien que les hébreux dans celle que Dieu leur donna, encore que les premiers n’observassent ni la circoncision, ni le jour du sabbat, ni assez d’autres cérémonies qui regardaient seulement la nation judaïque.”] Vale dizer a esse respeito que La Mothe, embora mencionando São Justino (Cf. VP V.1:27-8), não parece adotar sua afirmação de que as pagãos que seguiram o *logos*, razão ou verbo divino, teriam sido plenamente cristãos. Para Le Vayer, é preciso deixar-se conduzir pelo *logos*, mas a graça é imprescindível.

²⁰⁵ VP V.1:25: “...rien ne nous doit empêcher de croire que ceux d’entre les païens qui ont fait profession de suivre la vertu, & de détester la idolâtrie, aussi bien que la multiplicité des dieux n’aient pu, assistés d’une grâce spéciale de Dieu, parvenir à la félicité des bienheureux.”

apenas a fé explícita, a crença bem expressa em Cristo como único redentor, poderia levar à salvação. No entanto, como a descoberta do Novo Mundo muito bem demonstrou, era falsa a pressuposição cristã fundamentada nos *Atos dos Apóstolos* (1:8) de que o evangelho teria sido anunciado em todos os confins da terra. Não houve uma pregação universal da Palavra: civilizações inteiras a desconheciam e exatamente por isso alguns pagãos, embora vivendo após a encarnação, poderiam desenvolver a fé implícita e assim possuir condições de receber a graça. Esses pagãos encontram-se precisamente na mesma situação daqueles que antecederam a encarnação e por isso devem-se aplicar a eles as mesmas condições para se salvarem: “de causas semelhantes devem-se razoavelmente concluir efeitos semelhantes e, por conseguinte, posto que há pagãos hoje que estão numa ignorância das coisas necessárias para a salvação, tão desculpável quanto pode ser aquela dos antigos, não há sentido em condenar uns após termos pronunciado, como fizemos, a favor dos outros” (VP V.1:86).²⁰⁶ Seja como for, portanto, o fato de a salvação ser possível não significa que será obrigatoriamente alcançada e, ademais, como Le Vayer deixa claro, há muitos pagãos cuja salvação ninguém deseja e espera.

Por outro lado, mesmo os pagãos cuja redenção é tida como impossível podem, não obstante, ter realizado ações virtuosas. A virtude moral parece independer da fé, seja ela implícita ou explícita, e é esse o caso, dentre outros, de Juliano, o apóstata.²⁰⁷ Usar o imperador apóstata para exemplificar atos virtuosos é certamente uma ousadia da parte de Le Vayer, talvez ancorada no ensaio “Da Liberdade de Consciência” (II.19) de Montaigne. Todavia, essa polêmica atribuição de virtude a um personagem tão odiado pela cristandade

²⁰⁶ VP V.1:86: “...de mêmes causes doivent raisonnablement produire de mêmes effets, & par conséquent, puisqu’il se trouve des païens aujourd’hui qui sont dans une ignorance des choses nécessaires au salut, aussi excusable que pouvait être celle des anciens, il n’y aurait point d’apparence de condamner les uns après avoir prononcé, comme nous avons fait, en faveur des autres.”

²⁰⁷ “...eu insisto em minha opinião que, como não se poderia detestar demasiadamente os crimes de Juliano e sobretudo sua deserção quando ele faltou com a fé em seu criador, nada também impede que nós não reconheçamos abertamente as virtudes que lhe são atribuídas, embora inferiores à sua malícia” (VP V.1:398). [“...je persiste en mon opinion que, comme on ne saurait trop détester les crimes de Julian & surtout sa désertion lorsqu’il a manqué de foi en son créateur, rien n’empêche aussi que nous ne reconnaissons franchement les vertus qui lui sont attribuées, quoiqu’inférieurs de beaucoup à sa malice.”]

ocorre apenas no último capítulo da segunda parte do *Da Virtude dos Pagãos*, capítulo que arremata uma seqüência de avaliações, muitas vezes elogiosas, de figuras não menos controversas, como Epicuro e Diógenes, o cínico.²⁰⁸ Após ter lançado mão, na primeira parte da obra, do par conceitual que lhe permite pensar a possibilidade de salvação dos pagãos, fé implícita e explícita, La Mothe em seguida empreende uma análise da vida e doutrina de diversos personagens da antigüidade, incluindo-se aí até mesmo um autor oriental: Confúcio.²⁰⁹ Seu objetivo não é apontar quais dentre eles realmente estão perdidos ou serão salvos (estabelecida a possibilidade geral da salvação por meio da fé implícita, Le Vayer considera que os casos particulares são sempre incertos e que acerca deles convém suspender o juízo (Cf. VP V.1:96)), mas vislumbrar tanto quanto possível se eles poderiam ser salvos à luz do que fizeram em vida e pensar sob que condições a doutrina por cada um proposta poderia se fazer conforme ao cristianismo. Evidentemente, muitas das filosofias antigas propuseram dogmas conflitantes com credo cristão, mas daí não se deve concluir que não possam de algum modo tornar-se compatíveis com ele. Para tanto, basta que os dogmas ímpios sejam expurgados da doutrina filosófica, basta que ela seja liberta de seus elementos irreligiosos ou, para usar o termo de Gregório de Nissa de que Le Vayer se apropria, basta que ela passe por uma circuncisão. O que é, pois, a circuncisão? É uma purgação conceitual a que algumas filosofias devem se submeter para ficar em conformidade com o cristianismo, a qual se traduz na pura e simples recusa de determinadas crenças, como a transmigração da alma, atrelada à imortalidade pelo platonismo e pitagorismo (Cf. VP V.1:147; 239). Haveria nas filosofias pagãs elementos inaceitáveis, posto que “carnais”, ímpios, dos quais é preciso se livrar.

²⁰⁸ Com relação a Diógenes, Le Vayer diz que sua memória deve ser mais enobrecida que difamada (Cf. VP V.1:200-1); no que tange a Epicuro, que não se deve esperar por sua salvação, mas que foi um dos grandes filósofos da antigüidade (Cf. VP V.1:283) e que seu sistema doutrinal, sendo circuncidado, pode muito bem se sustentar (Cf. VP V.1:281).

²⁰⁹ Rowbotham (1938) considera relevante a inclusão de Confúcio no rol dos pagãos e, mais do que isso, daqueles dignos de menção uma vez que, sendo a cultura da China pouco explorada por Montaigne e Charron, Le Vayer teria assim lançado os fundamentos do cosmopolitismo do século XVIII.

“Pois como muito bem observou Gregório de Nissa, não há sequer uma dentre as filosofias seculares em que não se encontra algo de carnal e que é como um prepúcio que se é obrigado a cortar a fim de que o corpo de cada uma delas fique purificado por meio da circuncisão espiritual.” (VP V.1:146-7)²¹⁰

Para a completa elucidação desse conceito, contudo, é proveitoso destacar o exemplo de Pirro e da seita cética. Pondo-se à parte as anedotas a respeito da vida do filósofo de Élis, consideradas por Le Vayer totalmente equivocadas e inconciliáveis com o ceticismo, cabe inicialmente perceber que o ponto fulcral do pirronismo, o princípio de que a todo argumento um outro igual se opõe, de que “não se pode formar proposição alguma que não tenha outra oposta de igual probabilidade” (VP V.1:288 ≡ PH I 12),²¹¹ não afeta em nada a vida cotidiana. Ao contrário, a verossimilhança das partes em conflito leva à suspensão do juízo, que é considerada o soberano bem do espírito (Cf. VP V.1:291). A igual probabilidade ou verossimilhança das posições conflitantes assegura ao cético uma isenção frente a elas de modo que sua vida será conduzida sempre de maneira não-dogmática em conformidade com as leis e costumes da tradição: “eles são os homens do mundo que mais livremente se submetem às leis e aos costumes estabelecidos, embora os sigam ἀποκαῶτως, sem opiniaticidade e sem se distanciar da indiferença cética” (VP V.1:298).²¹² O cético, tendo o juízo suspenso, pode sim viver e viver bem. Todavia, apesar da coerência entre vida e filosofia, isto é, apesar da possibilidade de se viver o pirronismo sem incorrer em contradições

²¹⁰ VP V.1:146-7: “Car comme a très bien observé Saint Grégoire de Nysse, il n’y a pas une de toutes les philosophies séculières où il ne se trouve quelque chose de charnel & qui est comme un prépuce qu’on est obligé de couper, afin que le corps de chacune demeure purifié, par le moyen de cette circoncision spirituelle.” A noção de circuncisão espiritual é proveniente de Paulo, que, dirigindo-se aos judeus na *Epístola aos Romanos* (2:28-9), opõe a circuncisão da carne (ἐν σαρκί\peritomh) à do coração segundo o espírito (peritomh/ kardiãj ἐν pneuãti).

²¹¹ “Pois, ainda que esse gênero de filosofia renuncie a toda sorte de axiomas, nada pronunciando à moda dos dogmáticos, ele tinha, no entanto, seus princípios e notadamente este aqui: não se pode formar proposição alguma que não tenha outra oposta de igual probabilidade.” (VP V.1:288) [“Car encore que ce genre de philosophie renonçât à toute sorte d’axiomes, ne prononçant rien à la mode des dogmatiques, il avait néanmoins ses principes & notamment celui-ci, qu’on ne saurait former aucune proposition qui n’en ait une opposée d’égale probabilité.”]

²¹² VP V.1:298: “...ils sont les homes du monde, qui se soumettent le plus librement aux loix & aux coùtumes établies, bien qu’ils les suivent ἀποκαῶτως, sans opiniâtreté, & sans se départir de l’indifférence sceptique.”

e sem aniquilar a tradição vigente, o ceticismo ainda assim representa um perigo para a religião e esse é o motivo pelo qual, segundo o que diz La Mothe no *Da Virtude dos Pagãos*, a salvação de Pirro e de todos os seus discípulos é tida como desesperada. Por não acreditarem em coisa alguma sem abrir mão da suspensão do juízo, sem abrir mão da dúvida (Cf. VP V.1:300), Pirro e seus seguidores jamais assentiram verdadeiramente ao que quer que concernisse a natureza divina. Pelo que aqui sustenta Le Vayer, seria preciso que os cétricos não apenas consentissem *adoxastōs*, adogmáticamente ou, nas palavras de La Mothe, sem opiniaticidade à existência de um deus único, mas a ela assentissem sem qualquer reserva, para que talvez pudessem ser salvos. Entretanto, o assentimento é justamente o ponto que os distingue dos dogmáticos, filósofos que fazem asserções ao que consideram verdadeiro. Os cétricos, não sendo capazes de determinar onde está a verdade, podem no máximo consentir ao que lhes aparece, seja nas questões relativas às ciências, seja naquelas referentes à teologia, de modo não-dogmático ou indiferente, como também descreve Le Vayer. Porém, essa indiferença, esse distanciamento ou falta de ênfase, é inaceitável no tocante à religião. Eis, por conseguinte, o elemento carnal que precisa ser expurgado do pirronismo.

Para que essa filosofia convenha à fé cristã, é necessário circuncidá-la e fazer com que a dúvida não se estenda demasiadamente, o que significa dizer que ela não deve abarcar o domínio teológico. O ceticismo deve ser estancado quando se volta para a religiosidade. Feita a circuncisão, “ela [a filosofia cétrica] não tem mais dúvida onde se trata de religião. Todas suas desconfianças morrem ao pé dos altares.” (VP V.1:308).²¹³ Sendo assim, nada há a temer (*apprehender*) no pirronismo se for tornado cristão (*renduë Chrétienne*): desde que esteja assegurado seu respeito à fé e também aos bons costumes, ele pode inclusive fazer-se uma “excelente introdução ao cristianismo e pode ocupar o posto de preparação evangélica” (VP

²¹³ VP V.1:308: “Elle [la Sceptique] n’a plus de doutes où il est question de la Religion. Toutes ses défiances meurent au pied des Autels.”

V.1:308).²¹⁴ Portanto, passando pela circuncisão, o ceticismo converte-se numa filosofia não apenas compatível, mas propedêutica à fé cristã, dada sua ojeriza à presunção e à opiniaticidade. Suspendendo o juízo, os céticos reconhecem a ignorância humana e desvinculam-se da arrogância de supor-se detentor da verdade. Os modos de Enesidemo operam uma espécie de derrocada das opiniões, como se arassem um campo para transformá-lo num solo apropriado para receber novas sementes (Cf. VP V.1:306-7). A dúvida cética aniquila qualquer pretensão de saber e exhibe a fragilidade do conhecimento humano, tal como fez Paulo, notadamente na *Primeira Epístola aos Coríntios* (Cf. VP V.1: 304). Dessa maneira, a suspensão do juízo anula o que poderia atrapalhar a manifestação da graça, destrói os escólios de dogmatismo: opiniões e crenças pretensiosas que maculam o espírito, próprias de quem supõe ter desvelado a verdade. “E nós não sabemos que não há espírito que receba os mistérios de nossa religião com tanta resistência que aqueles que pensam *saber demonstrativamente* as causas e fins de todas as coisas?” (VP V.1:307; itálicos adicionados)²¹⁵ É próprio do dogmático pensar-se hábil para construir argumentos irrefutáveis, mas é justamente essa suposta capacidade de demonstrar a verdade que atravanca e torna o espírito resistente à graça. Como ilustrou Montaigne, é preciso fazê-lo uma carta em branco a fim de que deus possa lhe imprimir novas palavras. Só assim ele se torna apto a receber a divina graça: é necessário saber que não se sabe, atingir a douta ignorância e, sem adentrar o território da religião, alçar a dúvida à sua última fronteira. Não se espera que Pirro seja salvo, mas a filosofia da qual é expoente, se bem moldada, pode muito bem ser compatível e útil à fé cristã.

²¹⁴ VP V.1:308: “...excellente introduction au Christianisme, & peut tenir lieu de préparation évangélique.”

²¹⁵ VP V.1:307; ital. ad.: “Et ne savons nous pas, qu’il n’y a point d’esprits, qui reçoivent les mysteres de nôtre Religion avec tant de resistance, que ceux, qui pensent *savoir demonstrativement* les causes & les fins de toutes choses?”

3.III. *Diálogo Sobre o Tema da Divindade*

O conceito de circuncisão é a chave para compreender a relação entre ceticismo e cristianismo no *Da Virtude dos Pagãos*. Entretanto, além dele, convém destacar o fato de que não existe na seção dedicada a Pirro e à seita cética qualquer apontamento mais detalhado acerca da diversidade de religiões. Le Vayer não compara as diferentes formas que a religiosidade pode assumir porque, presume-se, tal empresa é desnecessária para explicitar o significado da circuncisão, que recai sobre o ceticismo, nunca sobre as crenças religiosas. Fundamentalmente, o vínculo entre suspensão do juízo e fé constrói-se a partir da analogia entre a crítica cética ao saber e a afirmação paulina da nulidade das ciências (Cf. VP V.1:304-5), sendo a dúvida a base para o questionamento da arrogância e da opiniaticidade do dogmatismo. Os cétricos, afinal, jamais serão tão apegados quanto os dogmáticos aos preceitos da filosofia e exatamente por isso nunca impedirão a intervenção da graça antepondo-lhe opiniões supostamente verdadeiras. Por outro lado, contudo, é essa mesma indiferença, como descreve Le Vayer, que os tornariam infiéis caso não fosse circuncidada: a dúvida tem de deter-se perante o altar. No *Diálogo Sobre o Tema da Divindade* encontra-se uma argumentação muito semelhante, para não dizer a mesma, embora haja aí particularidades bastante relevantes: (I) a ausência de qualquer expressão nominal do conceito de circuncisão e (II) a ocorrência de uma desconcertante comparação entre religiões que pode muito bem ser entendida à luz dos modos de Enesidemo.²¹⁶ Assim, continua-se defendendo que a graça

²¹⁶ O *De La Divinité* trata, em síntese, do problema da abrangência dos argumentos cétricos, de sua compatibilidade com a religião cristã e de seu caráter propedêutico ao cristianismo e é, num certo sentido, uma espécie de continuação do *De la Philosophie Sceptique*. Este diálogo é uma apresentação do ceticismo e crítica da opiniaticidade (*opiniâtrêté*) por meio de uma conversa entre dois personagens que debatem a filosofia cética. Eudoxus, um aristotélico, apresenta uma seqüência de argumentos contra o ceticismo que é prontamente rebatida por Ephestion, nome que de imediato revela sua filiação pirrônica ('Ephestion' é derivado de uma das designações do pirronismo: efético (Cf. PH I 7)), até que Eudoxus, incapaz de propor um argumento que não seja refutado, interrompe a conversa e, mesmo tendo reconhecido que fora vencido na discussão, vai-se embora afirmando sua admiração por Aristóteles. Dos argumentos apresentados por Eudoxus, o mais importante é aquele segundo o qual alguns exemplos e observações particulares não seriam suficientes para estabelecer a incerteza de todas as coisas. Eudoxus afirma, em outros termos, que a *diaphônia* apontada pelos cétricos não é bastante para sustentar um posicionamento tão extremo quanto a suspensão do juízo. Ephestion, como resposta, apresenta-lhe então inúmeras contraposições derivadas do décimo modo de Enesidemo sem, contudo, explorá-lo completamente. As crenças religiosas (HP I 145: αἰ(μυqικαῖ\|πίστειν), um dos elementos constituintes desse

divina está acima da racionalidade e que se pode lançar dúvidas sobre tudo, exceto sobre os artigos da fé, mas este diálogo aborda problemas que o *Da Virtude dos Pagãos* parece não enfrentar em toda sua radicalidade, pois agora, dado que outras religiões são mencionadas, não basta apenas apontar a divindade como algo que transcende a razão. Faz-se necessário algo mais: explicar o porquê de a opção religiosa se fazer a favor do cristianismo. Para empregar os parâmetros de Charron, agora é o caso de tratar das duas primeiras verdades: a existência do divino e a religião cristã.

Os *Diálogos Feitos à Imitação dos Antigos* são uma obra composta por duas partes originalmente publicadas separadamente. A rigor, tem-se *Quatro Diálogos Feitos à Imitação dos Antigos* (Da filosofia cética, O banquete cético, Da vida privada, Das raras e eminentes qualidades dos asnos deste tempo) seguidos de *Cinco Outros Diálogos do Mesmo Autor Feitos como os Precedentes à Imitação dos Antigos* (Da louvável ignorância, Da divindade, Da opiniaticidade, Da política, Do casamento). Ambos os volumes, publicados com logradouro, autoria e data fictícios, são consensualmente atribuídos a La Mothe, embora as datas de publicação apenas recentemente tenham sido estabelecidas com mais autoridade: 1630 e 1631.²¹⁷ Poucos de seus exemplares seiscentistas foram preservados nas grandes bibliotecas européias, mas os restantes permitem concluir que, da primeira para a segunda edição, houve por parte do autor uma lapidação da obra tanto do ponto de vista do estilo quanto do conteúdo, malgrado estarem separadas por cerca de apenas dois anos. Ao contrário do que antes se supunha,²¹⁸ não houve uma edulcoração dos diálogos (como Charron admite ter feito com relação a seus escritos) nem uma extração de trechos considerados polêmicos, mas sim uma complementação que reitera o que já havia sido feito. No que tange ao *De la*

tropo, sequer são mencionadas, como se Le Vayer quisesse conceder a esse tópico um diálogo inteiro, o *De la Divinité*. Acerca da relação entre diversidade e alteridade no uso do décimo modo com ênfase na chegada dos europeus ao Novo Mundo e na descoberta de “outras humanidades”, ver Beaudé (1982).

²¹⁷ Para detalhes acerca da datação, verificar o erudito estudo de Pintard (1943:5-17), o qual também é seguido aqui quanto ao estabelecimento dos originais dos *Diálogos*. Acerca desse tópico, ver também Beaudé (1976:50-54).

²¹⁸ Notadamente os biógrafos Étienne (1849), Kerviler (1879) e o editor Tisserand (Le Vayer, 1922).

Divinité, por exemplo, amplificou-se o contraste entre as religiões por meio de novos exemplos assim como acrescentou-se a passagem em que a religião é tida como um sistema explicativo dos fenômenos morais. O ponto fundamental desse diálogo, que também recebeu o título de *Da Diversidade de Religiões* em edições ulteriores, permaneceu inalterado. Trata-se de explicar como o ceticismo, em particular o pirrônico, não apenas é compatível com o cristianismo, mas a ele introduz.

É nesse sentido que as falas iniciais de Orasius e Orontes se dão. Como as esparsas referências ao longo da conversa (*entretien*) deixam claro, a encenação desenrola-se na casa de um deles, onde apenas os dois amigos, tendo terminado o jantar, encetam um diálogo de cunho filosófico repleto de confidências feitas franca (*ingenuë*) e abertamente (*ouvertement*) já que se encontram num ambiente acolhedor e apropriado. Assim, protegidos pela privacidade e pela amizade que os une, ambos podem expor pensamentos que, doutro modo, poderiam levar ao escândalo público.²¹⁹ Orasius abre a conversação externando sua simpatia com o ceticismo e enfocando o quanto lhe causa repugnância a proximidade com o povo, a multidão, fonte de erros indecorosos e mesmo contagiosos, tal qual Charron a descrevera. Orasius despreza com veemência o vulgar e lança elogios a Demócrito, a quem louva por ter cegado a si próprio a fim de não mais enxergar os disparates populares. Partindo dessa deixa, Orontes permite-se então amistosamente revelar seu desconforto com os cétricos e demandar se o ceticismo não seria uma temeridade sob dois pontos de vista: (A) por transformar todas as outras seitas filosóficas em inimigos, e (B) por desacreditar todas as ciências e assim cometer a impiedade de também desacreditar a teologia, ciência sagrada.

Quanto ao primeiro ponto, Orasius responde-lhe de maneira muito perspicaz que, na realidade, há uma profunda incompreensão do ceticismo quando essa filosofia é considerada

²¹⁹ O jogo entre público e privado é, como se vê, um traço importante da trama, mas não deve fazer esquecer que os *Diálogos* foram compostos com vistas à publicação. Le Vayer certamente tem consciência desse fato, o que talvez se reflita na opção pela forma do diálogo, estilo literário associado à dissimulação em meados do século XVII (Cf. Ostrowiecki (1997), que estuda com mais detalhes a relação entre estilo e erudição no *De la Divinité*).

odiosa e incompatível com todas as outras porquanto os cétricos, jamais afirmando ou negando o que quer que seja com intensidade, são os mais moderados filósofos e como tais deveriam ser vistos. Nada acatando enfaticamente, também nada rejeitam com determinação e por isso jamais condenam absolutamente quem quer que seja. Se os dogmáticos os atacam com pertinácia, isso se explica por não compreenderem que são eles mesmos, os dogmáticos, mas os partidários de outras seitas, seus grandes opositores porque somente esses poderiam lhes objetar as crenças opondo outras diametralmente opostas. Se ceticismo e dogmatismo são incompatíveis, há incompatibilidade e inimizade ainda muito maiores entre os próprios dogmatismos. Nesse sentido, o ceticismo ocupa uma espécie de meio termo e por isso a distância que separa um cétrico de um dogmático será sempre menor que aquela que divide dois dogmáticos de vertentes distintas. Os mais radicais inimigos do dogmatismo são os próprios dogmáticos. Ao cétrico, aliás, não interessa a aclamação popular e, se for preciso afastar-se do que pensa a multidão e tomar postos isolados, como fazem as cabras que se desgarram do rebanho, não haverá mal em fazê-lo. Como diz Orasius na esteira dos espíritos livres de Charron, o vulgar é repugnante.

Já na réplica à segunda objeção, Orasius discorre com mais vagar e ressalta aspectos essenciais do vínculo entre ceticismo e religião. Em primeiro lugar, ele mostra a compatibilidade entre a dúvida e a fé. Posto que os princípios religiosos não provêm do entendimento, dado que ultrapassam a medida ou a alçada (*la portée*) humana (Cf. DD:306), a teologia não é uma ciência como as demais. Todas as outras dependem de princípios que a razão, ao menos em tese, poderia alcançar enquanto a teologia requer e depende de verdades reveladas. Se assim é, questionar a capacidade de a razão estabelecer princípios seguros, efetuar demonstrações, em nada afeta a teologia, cujas bases se dão sobrenaturalmente.

Adere-se à fé cristã por um ato de vontade que pressupõe e reconhece a limitação do entendimento humano para compreendê-la.²²⁰

“É por isso que, enquanto nas ciências aquiescemos facilmente à evidência dos princípios conhecidos pelo nosso intelecto, na nossa teologia consentimos a seus princípios divinos pela simples prescrição de nossa vontade, que se entrega obediente a Deus nas coisas que não vê e não compreende, no que consiste o mérito da fé cristã, *fides non consentit per evidentiam objecti, sed ex imperio voluntatis* [a fé não se constitui pela evidência do objeto, mas a partir do comando da vontade], diz S. Tomás.” (DD:306)²²¹

Com efeito, é o dogmatismo que coloca em risco a ciência da religião uma vez que são os dogmáticos quem, pensando ter alcançado princípios verdadeiros e irrefutáveis acerca do divino, arvoram-se a questionar ou mesmo modificar os preceitos da religião. Que outra explicação poderia haver para terem sido eles os principais heresiarcas que a história conheceu? (Cf. DD:307) A pretensão de possuir ciência inculca-lhes o falso direito de controverter a religião. Daí a identidade do ceticismo com a afirmação de Paulo da nulidade do saber, tantas vezes apregoada em suas epístolas, como por exemplo em Hb 13:9, Ef 4:14, Cl 2:8, 2Tm 2:14, Rm 12:3, todas citadas por Orasius.

“Se quisermos pesar a importância dessas sentenças apostólicas e compará-las com aquilo que mais audaciosamente foi pronunciado pela nossa epochê contra a temerária arrogância das disciplinas, aí encontraremos uma tão grande *conformidade* que seremos obrigados a reconhecer que a filosofia cética se pode nomear uma *perfeita introdução* ao cristianismo. E quem pode (...), digo eu, ouvir esses belos ensinamentos

²²⁰ “A fidelidade do cético cristão só existe na vontade de se afirmar fiel, sem relação com qualquer dogma.” (Beaude, 1976:60)

²²¹ DD:306: “C’est pourquoy, au lieu que dans les sciences nous acquiesçons facilement à l’evidence des principes connus par nostre intellect, dans nostre Theologie nous consentons à ses principes divins par le seul commandement de nostre volonté, qui se rend obeïssante à Dieu aux choses qu’elle ne voit et ne comprend pas, en quoy consiste le merite de la foy Chrestienne, *fides non consentit per evidentiam objecti, sed ex imperio voluntatis*, dit S. Thomas.”

morais sem ser persuadido (reservando o respeito e a honra que é devida a esse sagrado Vaso de Eleição) que seus sentimentos não poderiam ser outros senão perfeitamente pirrônicos? Pois o que dizem nossa afasia, nossa acatalepsia e todas as célebres vozes da filosofia cética, que não convenha exatamente bem aos dele? E o que há em todo o decálogo de nossa seita que não lhes possa servir como excelente interpretação?” (DD:308-9; ital. ad.)²²²

Orasius é certamente ousado em aproximar de modo tão estreito Paulo e os céticos, o que fará novamente no final da conversa ao reiterar que a doutrina paulina e a postura cética convergem na crítica às demonstrações filosóficas (Cf. DD:350), mas o crucial é notar que há dois pontos conceituais distintos envolvidos nessa comparação. Por um lado, ela ratifica a conformidade (*conformité*) entre dúvida e fé e, por outro, revela que a partir dessa compatibilidade o ceticismo pode ser compreendido como uma perfeita introdução (*parfaict introduction*) ao cristianismo ou, como será dito mais adiante, como a única (*seule*) preparação para a fé (Cf. DD:350-1). Dessa maneira, à adequação do ceticismo com a religião se lhe acrescenta uma dimensão preliminar. O caráter propedêutico do ceticismo explica-se pelos mesmos motivos que o tornam conforme à religião: basicamente, a recusa da arrogância, do cultivo de opiniões pretensamente verazes que, tal como culturas intrusas, impedem a sementeira divina: “quando, por um discurso racional ceticamente examinamos a nulidade do saber humano, é aí então que um franco reconhecimento de nossa ignorância nos

²²² DD:308-9; ital. ad.: “Que si nous voulons peser l’importance de ces sentences Apostoliques, et les conferer avec ce qui a esté le plus hardiment prononcé par nostre Epoche contre la temeraire arrogance des disciplines, nous y trouverons une si grande *conformité*, que nous serons contraints d’advoüer que la Sceptique se peut nommer une *parfaicte introduction* au Christianisme. Et qui peut (...), dis-je, ouïr ces belles moralitez, sans estre persuadé (reservant le respect et l’honneur qui est deub à ce sacré vase d’eslection) que ses sentiments ne pouvoient estre autres que parfaitement Pyrrhoniens. Car que disent nostre Aphasie, nostre Acatalepsie, et toutes ces voix celebres de la Sceptique, qui ne conviennent exactement bien avec eux? et qu’y a-t’il dans tout le Decalogue de nostre secte, qui ne leur puisse servir d’excellente interpretation?” Orontes, após a fala de Orasius, expressa sua concordância: “Ora, agora que me fizestes reconhecer sua inocência e que não somente a filosofia cética não carrega nada de inconveniente à nossa santa teologia, mas também que, se bem considerada, sua epochê pode passar por uma feliz preparação evangélica, não vejo mais nada que me possa desviar de comprazer a meu gênio, conformando minhas impressões às vossas e as acompanhando de vossa neutralidade e inseparável suspensão do juízo.” (DD:313) [“Or à present, que vous n’avez fait reconnoistre son innocence, et que non seulement la Sceptique ne porte point d’inconveniens à nostre sainte Theologie, mais mesme qu’à le bien prendre, son Epoche peut passer pour une heureuse preparation Evangelique, je ne vois plus rien qui me puisse divertir de complaire à mon Genie, en conformant mes sentiments aux vostres, et les accompagnant de vostre neutralité, et inseparable suspension d’esprit.”]

pode tornar dignos das graças vindas do céu, as quais cairão então como que sobre uma terra felizmente cultivada e da qual teríamos arrancado todas as ervas daninhas que anteriormente a impediam de frutificar.” (DD:312).²²³ É a suspensão do juízo que opera essa aragem, é ela que aniquila a empáfia tão cara aos dogmáticos e ainda os deixa mais moderados, fazendo-os abdicar da pretensão de saber demonstrativamente (*sçavoir demonstrativement*), pretensão que os leva a aferrarem-se a crenças que os impossibilitam de receber a graça sobrenatural e ao mesmo tempo os tornam opiniáticos no trato com os demais filósofos. Os dogmáticos, pensando-se capazes de realizar demonstrações, de atingir um conhecimento irrefutável, obstruem com seu suposto saber a intervenção divina, além de tenderem ao fanatismo no campo moral. É preciso, pois, que percebam que a cada argumento outro igual pode-se opor e que inexistente, salvo por meio da graça, um critério de verdade capaz de discriminar definitivamente o verdadeiro do falso.

Como os personagens céticos dos *Diálogos* deixam claro, Le Vayer parece sustentar que há igual probabilidade entre as posições conflitantes²²⁴ e que cabe ao cético, tendo

²²³ DD:312: “Mais quand par un raisonnable discours nous avons Sceptiquement examiné les nullitez du sçavoir humain, c’est lors qu’une ingenuë reconnoissance de nostre ignorance nous peut rendre dignes des graces infuses du ciel, desquelles tomberont lors comme dans une terre heureusement cultivée, et dont on aurait arraché toutes les mauvaises plantes, qui l’empeschoient auparavant de fructifier.” Esta analogia também se encontra no *Da Virtude dos Pagãos* (VP III.1:306-7).

²²⁴ Ephetion, no *De L’Opiniâtreté*, diz: “Mas é ainda mais verdadeiro que, considerando sem parcialidade as verossimilhanças de todas as coisas, segundo as regras da nossa seita, o espírito se encontra então num tal indiferença que, não sabendo para que lado se inclinar, é obrigado a permanecer suspenso entre essa igualdade de razão que se encontra em tudo (...) Mas, quanto àqueles de nossa família que fazem reflexões convenientes sobre a probabilidade de todas as proposições, em lugar de se deixarem por fraqueza levar a um partido, eles generosamente se sustentam sobre suas próprias forças entre os extremos de tantas opiniões diferentes, o que é a mais bela e a mais feliz posição que pode possuir um espírito filosófico.” (DO: 385-6) [“Mais il est encore plus veritable, que considerant sans partialité les vraisemblances de toutes choses, selon les regles de nostre secte, l’esprit se trouve lors dans une telle indifference, que ne sachant de quel costé pancher, il est contraint de demeurer suspendu entre cette egalité de raison qui se trouve par tout (...). Mais quant à ceux de nostre famille, qui font les reflexions convenables sur la probabilité de toutes propositions, au lieu de se laisser emporter foiblement à pas un party, ils s’arrestent genereusement sur leurs propres forces, entre les extremitez de tant d’opinions différentes, qui est la plus belle, et la plus heureuse assiette qui puisse posseder un esprit philosophique.”] Esse mesmo personagem, agora no *De la Philosophie Sceptique*, vale-se de metáforas montaignenas (o gládio cortante em todos os lados e o catavento em todas as posturas) para novamente reiterar a maleabilidade do espírito humano e a igualdade das posições conflitantes. (Cf. DPS :25). No *De la Politique* (p.441), é dito que não há tese ou proposição constante a ponto de não encontrar uma antítese. A esse respeito, é bem interessante o *Problèmes Sceptique*, opúsculo no qual são abordadas trinta e uma questões que recebem como resposta uma argumentação dupla: ora a favor do sim, ora do não. Sobre o estatuto da razão em Le Vayer, ver ainda Ruocco (2000).

estabelecido a equipolência, seguir o fenômeno,²²⁵ embora tenda-se a acentuar o preceito de seguir a tradição, apenas um dos quatro que, segundo Sexto, compõem o critério prático dos cétricos pirrônicos. É bem verdade, porém, que a exposição da *diaphōnia* não assegura a cura do dogmático, para empregar a metáfora de Sexto do final dos *Esboços*, porque os opiniáticos podem insistentemente recusar admitir a insuficiência de seu próprio saber. Como ilustra o personagem Eudoxus do *Da Filosofia Cética*, a explicitação do dissenso e da impossibilidade de encontrar o verdadeiro em meio às posições conflitantes não basta para persuadir quem se agarra cegamente a uma filosofia que pensa desvelar o real, mas o cético, ainda assim, instaura a equipolência, a qual levará, ao menos ele próprio, a acolher o fenômeno em sua conduta cotidiana.

Em algumas outras passagens, todavia, presentes especialmente no *Da Louvável Ignorância*, La Mothe fala em seguir o verossímil, o que não deve gerar mal-entendido, pois não é o caso de pensar que o critério de ação de Carnéades esteja sendo proposto. Quando Le Vayer ou algum de seus personagens fala em aquiescer à verossimilhança,²²⁶ o que se quer é enfatizar a ruptura entre a verdade (ordem divina) e a probabilidade (ordem humana), como se nada restasse aos homens senão o verossímil. “Não é pouco, parece-me, ser instruído tanto quanto possível da alçada de nossa frágil humanidade, de ser desenganado das vãs opiniões de capacidade e de ciência certa, (...) e de ser informado por todos os meios possíveis que nossa natureza, em lugar de certezas e pretendidas verdades, deve-se contentar com aparências e com o verossímil” (DIL:222).²²⁷ Não se trata, pois, de uma postura charroniana que

²²⁵ É Ephestion quem diz: “pois eles [os cétricos] fazem toda franca profissão de aquiescer com relação aos sentidos, desde que seja sem opiniaticidade, ἀποκαῖτωj, com sua inseparável suspensão do juízo e, como eles dizem muito bem, κατὰ τὸ νῦν φαίνονον, *secundum id quod tunc apparet* [segundo o fenômeno presente].” (DPS:19) [“Car ils [les sceptiques] font tous ingénument profession d’acquiescer au rapport de leurs sens, pourveu que ce soit hors de toute opiniastreté, ἀποκαῖτωj, avec leur inseparable suspension, et comme ils disent fort bien, κατὰ τὸ νῦν φαίνονον, *secundum id quod tunc apparet.*”]

²²⁶ Ver HA III.2:103, PC III.1:308 e DIL:242-3.

²²⁷ DIL:222: “ce n’est pas peu, ce me semble, d’estre instruit autant qu’il se peut de la portée de nostre foible humanité, d’estre détrompé des vaines opinions de capacité et de certaine science, (...) et d’estre informé par tous les titres possibles, que nostre nature au lieu de certitudes et de veritez pretendues, se doi contenter des apparences et du vray-semblable.” Assim, não é o caso de pensar, como quer Ildefonse (1989:30), que

conciliaria a assunção íntima do mais verossímil com a conduta exterior consoante a tradição nem está em jogo uma pura e simples defesa, à moda acadêmica, da possibilidade de que algumas opiniões sejam mais críveis que outras, mas a acentuação da diferença entre deus e a nulidade do saber humano: “...nós não deixamos de sustentar conforme Carnéades, o fundador da renomada Academia, que, se todas as coisas são incompreensíveis a nosso espírito por demais limitado para conhecê-las, isso não quer dizer que todas essas mesmas coisas sejam absolutamente incertas, *omnia quidem incomprehensibilia, non tamen incerta*. Nós recebemos ajudas sobrenaturais que iluminam nossas trevas...” (HA III.2 p.162-3).²²⁸ Note-se que o argumento não visa a distinguir *incomprehensibilia* e *incerta*, como Cícero fizera, mas a dispor a divindade como a única fonte de conhecimento seguro, fonte capaz de apontar a verdade e o ser em detrimento do verossímil e do aparecer. Se há algo que não é incerto, isso se deve somente à intervenção divina, estando a razão fadada à incapacidade de discernir, em meio ao que não pode ser conhecido, o que seria mais convincente ou provável. Tal é, como se sabe, a posição pirrônica, caracteristicamente distinta da acadêmica. Ressalte-se ainda que, como Montaigne e Charron, Le Vayer mescla à sua maneira as duas correntes do ceticismo antigo muitas vezes sem resguardar cuidadosamente os termos delas derivados (Cf. DIL:215-6)²²⁹, mas, de todo modo, sua filosofia não deixa de ser bastante marcada pelo pirronismo.

verdadeiro e falso tenham sido substituídos pela “prática indutiva do verossímil”. Dizer que alguns fenômenos são verossímeis significa que é impossível afirmar se são verdadeiros, não que sejam absolutamente mais verossímeis que outros. A contraposição, a antilogia cética, mostra que os seres humanos, posto serem incapazes de alcançar a verdade por si sós, estão confinados à verossimilhança e às aparências, radicalmente iguais quanto à probabilidade. “Se este último [Le Vayer] às vezes toma para si a noção de verossímil, ele sempre o faz de uma maneira fluida, desprovida de técnica, em conclusões nas quais a referência à Nova Academia lhe serve de escapatória na medida em que lhe permite distinguir a esfera do provável, domínio de reflexão da razão, da esfera da certeza, domínio que compreende tudo o que ultrapassa a razão, e assim coloca fora do alcance da dúvida as verdades da religião cristã.” (Giocanti, 2001:36)

²²⁸ HA III.2 p.162-3: “...nous ne laissons pas de soutenir après Carnéade le fondateur de cette renommée académie que si toutes choses sont incompréhensibles à notre esprit trop limité pour les connaître, ce n’est pas à dire que toutes ces même choses soient absolument incertaines, *omnia quidem incomprehensibilia, non tamen incerta*. Nous recevons des aides surnaturelles qui éclairent nos ténèbres...”

²²⁹ DIL:215-6: “Além do mais, o que vós achais impertinente em nós, negar que haja algo de verdadeiro e, contudo, admitir o verossímil, procede de que somos levados a abusar dessa palavra e de algumas outras (...). Saiba, porém, que, quando nomeamos alguma coisa verossímil, não temos a intenção de lhe dar semelhança com nenhuma verdade positivamente estabelecida por nós, mas somente com o que é reputado verdadeiro pelos outros.” [“Au surplus ce que vous trouvez impertinent en nous, de nier qu’il y ait rien de vray, en admettant

Parece que apenas no *Pequeno Discurso Cristão sobre a Imortalidade da Alma* La Mothe considera ser possível que algumas posições sejam mais arrazoadas ou prováveis que outras a ponto de ser impossível contrapor-lhes outras iguais. Noutras palavras, Le Vayer sempre compartilha com os cétricos, pirônicos ou acadêmicos, a perspectiva de que não há demonstração infalível, mas naquele opúsculo teológico aventa a possibilidade de que seria possível provar uma posição em detrimento das demais, como se aí recusasse o pirronismo que prevalece em suas obras restantes.

O núcleo do *Diálogo sobre o tema da Divindade*, entretanto, não trata da noção de verossimilhança, apenas vale-se dela nas contraposições que são empreendidas. Aliás, o núcleo desse diálogo nem sequer é propriamente constituído pelos conceitos de compatibilidade e propedêutica, mas por um extenso exame da diversidade religiosa, cujo fim é, como dito, a obtenção da igualdade entre as posições conflitantes, sejam elas (I) a dos crentes e dos ateus, (II) a de diferentes estirpes de crentes ou (III) a de religiões divergentes. Esse exame decore de um comentário de Orasius que, tendo respondido àquelas duas objeções iniciais de Orontes, conta-lhe em seguida que o estudo das diversas religiões existentes no universo foi muito importante para que se ativesse à verdadeira (Cf. DD:312).²³⁰ Tal comentário, aparentemente feito de modo desprezioso, é na realidade um ponto de inflexão muito relevante do diálogo, pois, permitindo a Orontes pedir-lhe que rememorasse algumas das observações coligidas ao longo de seus estudos e leituras, fez com que a conversação extrapolasse a temática da relação estrita entre graça e razão. Inicia-se aí, por conseguinte, uma longa fala de Orasius na qual a religiosidade será pensada a partir do confronto de diversas posições com respeito à divindade, desde o problema da proporção entre o humano e

toutefois le vray-semblable, procede de ce que nous sommes contraints d'abuser de ce mot, et de quelques autres (...). Mais sachez que quand nous nommons quelque chose vray-semblable, nous n'entendons pas luy donner une ressemblance avec aucune verité positivement établie par nous, mais seulement avec ce qui est réputé vray par les autres.”]

²³⁰ Ressalte-se que a edição de A. Pessel contém nesta passagem uma gralha muito significativa: em lugar de ‘attaché’, lê-se ‘arraché’, o que dá ao argumento o sentido contrário do que realmente possui. No exemplar do original conservado na Biblioteca Nacional da França (RES MZ 722 (1)) atesta-se que a grafia correta para o verbo em questão é mesmo ‘attacher’: “...ne m’a tant attaché a son vray culte...”

o divino à adoração de animais ou entidades inanimadas. De agora em diante, a conversa trata da divindade e também das religiões como que visando a abordar questões atinentes não só à existência de deus, mas ainda à verdadeira religião. Se até então pretendia-se tranquilizar Orontes mostrando-lhe que a dúvida não aniquila a crença em deus, agora é também o caso de expor como a suspensão do juízo pode levar à opção pelo cristianismo.

A fala de Orasius, por conseguinte, compreende diferentes tópicos articulados do mais geral, a (des)proporção entre divino e humano, ao mais particular, concernente às especificidades das religiões, sempre mantendo uma estrutura antilógica cuja conclusão é a equipolência entre as posições conflitantes. Em sentido lato, a argumentação divide-se em quatro etapas, sendo que há um interlúdio entre a terceira e a quarta. Esquemáticamente, pode-se enumerá-las desta maneira: (I) (des)proporção entre divino e humano; (II) (in)existência de deus; (III) providência: abrangência e existência; (Ø) Interlúdio; (IV) a diversidade religiosa. Como se verá, o interlúdio arremata o que fora dito nos três primeiros tópicos e introduz de modo detalhado a reflexão sobre as diferenças entre as religiões que permitirá a Orasius concluir sua resposta à demanda de Orontes.

O tema da proporção entre humano e divino já havia aparecido no diálogo e Orasius assumira não existir qualquer medida entre os seres humanos e deus. Foi com essa assunção, como se viu, que ele rebateu a segunda objeção que lhe tinha sido posta, a de que o ceticismo levaria ao desbaratamento da teologia. Agora, contudo, Orasius realiza uma contraposição entre crentes e infiéis em que a simetria divino-humano é tida como tão crível quanto a assimetria. Segundo suas próprias palavras, essas duas posições dividem-lhe o entendimento (*me partagerent l'entendement*) (Cf. DD:315) e há, como sua fala pretende expor, argumentos convincentes de ambas as partes. De um lado, encontra-se a autoridade de inúmeros autores, todos aqueles que, como Aristóteles, Platão, Cícero e Sêneca, defendem o consentimento universal acerca da divindade, como se todos os homens dela tivessem uma noção natural. De

outro, estão aqueles que o desprezam por constatar a existência de civilizações, como algumas do Novo Mundo, em que inexistia até mesmo a palavra 'deus'. Ora, se a concepção da divindade ou mesmo uma noção precária do divino fossem obtidas pela luz natural, todos naturalmente deveriam possuí-la. Assim, apesar de indicar que ambas as posições se equivalem, a argumentação de Orasius parece mais favorável à desproporção, descrita com maior vagar e detalhes por não se resumir à mera afirmação de autoridades. Possivelmente por pressupor aqui que a simetria entre deus e os homens implicaria um conhecimento natural, como que espontâneo, do divino, o argumento dos que questionam o consentimento universal parece mais convincente, já que não há como negar que sempre existiram ateus e, de modo mais radical, não há como fechar os olhos para as novidades trazidas pelos navegantes das Índias Ocidentais. Nesse sentido, essa posição de Orasius, se realmente tende a favorecer a desproporção, condiz com a adotada anteriormente, mas chama a atenção o fato de dizer que as duas visões dividem-lhe o entendimento. Por que expô-las como igualmente críveis se momentos antes já havia se postado a favor da desproporção?

O segundo estágio da exposição trata da demonstração da existência de deus e novamente Orasius apresentará argumentos *in utramque partem*. Há, pois, aqueles que com Tomás de Aquino demonstram a existência de deus a partir das cinco vias e que a complementam com razões tiradas de Sexto. Há, porém, outros que a recusam dizendo que nenhuma das vias é verdadeiramente demonstrativa e sustentam que a divindade é uma criação humana, proveniente do medo dos fenômenos naturais, das imagens oníricas ou da deificação de entidades úteis aos homens (e.g. sol) ou das que se quer apaziguar (e.g. pobreza, velhice). Ademais, para facilitar o domínio sobre o povo, esses deuses humanamente gerados teriam sido adotados pelos governantes, os quais passaram a fomentar seu culto e punir a impiedade, tornando a incredulidade uma questão eminentemente política. Mais uma vez, opõem-se argumentos de ambos os lados e Orasius não pende a nenhum deles, embora

desenvolva a posição ateuista com mais amplitude e ela esteja em consonância com a recusa céptica das demonstrações infalíveis. Haveria, porém, uma dificuldade em admiti-la completamente: é que muitos dos defensores da impossibilidade da demonstração, como Pródico de Céos ou Aretino, recusavam peremptoriamente a existência de deus, como se supusessem, tal qual os segundos objetores a quem Montaigne responde na *Apologia*, que só se deve crer no que está plenamente demonstrado. Ora, para Orasius, há argumentos equipolentes acerca da existência de deus, que exatamente por isso não pode ser demonstrada, mas daí não se deve concluir que o assentimento a essa crença esteja condicionado à sua demonstração. Como havia dito anteriormente, o mérito da fé cristã jaz na prescrição da vontade, não na clareza de entendimento.

O terceiro ponto em questão versa sobre a providência e explicita um duplo dissenso. Primeiramente, destaca-se a discordância entre diferentes estirpes de crentes acerca do escopo da presciência divina: uns defendem que ela abarca todas as coisas, das mais amplas às mais individualizadas, ao passo que outros julgam indigna tal abrangência, reservando a deus o cuidado com a ordem das coisas universais apenas. Em segundo lugar, opõem-se os defensores da providência e seus detratores, que a consideram totalmente irreal uma vez que há no mundo diversas imperfeições só explicáveis pela ausência de um sentido na criação. Novamente, estabelecida a equipolência entre as posições conflitantes, só mesmo a referência a algo além da razão poderia desfazer o impasse.

Esta é, portanto, a conclusão de todos os três estágios argumentativos iniciais: Orasius reitera que apenas a fé, como uma agulha imantada, poderá direcionar o espírito na correta direção: o pólo da graça divina, como ele próprio diz (Cf. DD:330). Racionalmente, é impossível encontrar o rumo que leva a deus e à correta compreensão de seus atributos e por isso o ser humano depende da reverência ao sobrenatural. O interlúdio na argumentação, contudo, não apenas reforça a subordinação da racionalidade à fé, mas também apresenta dois

modos irreligiosos de pensar a religião. O primeiro deles concebe-a como um modelo explicativo do comportamento das pessoas. Assim, tal qual os astrônomos imaginam diferentes hipóteses para dar conta dos movimentos celestes, outros homens hábeis poderiam conceber religiões para explicar os costumes e ações humanas. Muitas explicações seriam, pois, possíveis e a religião “não passaria de um sistema particular que explica os fenômenos morais e todas as aparências de nossa duvidosa ética” (DD:331).²³¹ Mera explanação da conduta humana, a religião seria apenas um modo de dar sentido ao que se observa na vida quotidiana dos homens e, por conseguinte, estaria destituída de qualquer caráter transcendente. A diversidade religiosa, neste caso, seria nada mais que o fruto de diferentes tentativas de interpretar o fenômeno humano. Curiosamente, Orasius não aventa a possibilidade de que alguns sistemas sejam superiores a outros, como é o heliocêntrico frente ao geocêntrico. Sendo modelos explicativos, todas as religiões se igualam, são equipolentes: esse, em síntese, é o ponto em questão. A segunda maneira de pensar a religiosidade propõe que todas as religiões se equivalem por adorarem sempre ao mesmo deus, ainda que por nomes e cultos diferentes. Trata-se de uma concepção que pode ser classificada como deísta, na qual uma única e mesma divindade subjaz a todos os credos, diferentes apenas quanto à forma exterior de expressão da divindade. Também neste caso, explica-se a diversidade religiosa, agora, entretanto, sem prescindir da transcendência divina. O que chama a atenção aqui é consequência dessa concepção, análoga à anterior: todas as religiões são indiferentes ou igualmente boas (Cf. DD:332), seja por todos os credos convergirem na adoração de um só deus, mesmo que revestido com diferentes imagens e designado por diferentes nomes, seja por serem meros sistemas explicativos do comportamento humano.

A partir dessas considerações, Orasius empreende então um detalhamento das diferenças entre as religiões em cujas minúcias não é preciso adentrar. Sempre com vistas à

²³¹ DD:331: “...n’est autre chose qu’un système particulier, qui rend raison des phainomenes Morales, et de toutes les apparences de nostre douteuse Etique.”

equipolência, embora não mantenha a perspectiva deísta, contrastam-se crenças (e.g. (i)mortalidade da alma), cerimônias (e.g. sacrifícios), o vínculo com o Estado, os excessos supersticiosos e a imagem de deus (e.g. macho, fêmea, andrógono) presentes em inúmeras religiões desde as pagãs às orientais passando pelos três grandes monoteísmos. Diferentes aspectos de todas elas são confrontados sem a menor indicação de superioridade a favor de qualquer uma, mesmo a cristã, cuja proeminência será afirmada apenas no término da longa fala de Orasius. Inclusive as referências a Charron, nominalmente mencionado duas vezes, não aludem àquelas partes de sua obra em que apresenta provas a favor do cristianismo.²³² Assim, cabe perguntar: de que modo o confronto das religiões pode favorecer a adesão à cristã se todas elas são postas num patamar de igualdade? De que maneira pode esse confronto fortalecer o cristianismo, como Orasius havia sugerido, se ele acaba por nivelar todas as crenças?

Ora, em primeiro lugar é preciso mais uma vez ressaltar que a equipolência entre as religiões não implica necessariamente a assunção de que um mesmo deus subjaz a todas elas. A posição deísta havia sido apontada por Orasius como irreligiosa e a contraposição que em seguida foi desenvolvida não parte desse pressuposto. A igualdade dos credos religiosos não se justifica, portanto, pela compartilha de uma raiz comum. Há uma impossibilidade de determinar qual é a religião verdadeira, mas não por terem todas um ponto de interseção e sim pela limitação da racionalidade. Como enuncia Orasius, a alçada (*portée*) e a razão (*discours*) humanas não permitem examinar a divindade muito menos fundamentar a escolha da verdadeira religião (Cf. DD:347). Daí a crítica à história de um certo imperador da Moscóvia, que teria se tornado cristão baseando-se em informações coligidas por seus embaixadores. Na realidade, contesta Orasius, visto que não é por meio do conhecimento que se chega à fé, ou o

²³² O Charron citado é o do *De la Sagesse*, especificamente o do livro II capítulo 5, que concerne a verdadeira piedade. A primeira passagem a que Orasius alude declara que as religiões são estranhas e horríveis ao senso comum (DD:339 ≡ DS II.5 §6 p.449); a segunda, que não há nada que, em algum tempo ou lugar, não tenha sido deificado (DD:342 ≡ DS II.5 §1 p.445).

imperador já havia se decidido pelo cristianismo antes de enviar seus homens mundo afora ou houve uma intervenção celeste em sua adoção da fé cristã. Assim, ao que parece, a opção pelo cristianismo se fez seja por uma decisão interior, um ato de vontade, como Tomás defendera, ou pelo auxílio da graça.

É pertinente notar ainda que nessa conclusão de Orasius, assim como ao longo de todo o diálogo, o preceito pirrônico de seguir a tradição não é mencionado uma vez sequer. Ao contrário de Montaigne, que não cansa de reafirmá-lo ao tratar do cristianismo e do catolicismo, e em contraste com outras obras de Le Vayer, como alguns de seus outros diálogos, o já citado *Da Virtude dos Pagãos* ou a *Prose Chagrine*, nos quais se atesta claramente que o ceticismo cristão requer o acolhimento das tradições e costumes do país em que se vive (Cf. PC III.1:308-9), Orasius erige sua apologia considerando que, na ausência da graça, a vontade bastará para justificar a escolha pelo cristianismo. Permanece, porém, a questão crucial: por que querer a fé cristã? Perceba-se, pois, que essa questão se coloca devido à equipolência entre as religiões e à impossibilidade de a vontade tender a uma delas de modo incontestado. Não é por estender a dúvida ao sobrenatural que o problema da escolha religiosa se coloca, portanto. Ele deve-se antes à impossibilidade de a vontade poder optar por qualquer das religiões, já que todas são equivalentes. O conceito de circuncisão, embora não seja nominalmente mencionado, subjaz ao diálogo e se faz presente quando, sobretudo nas menções finais aos mitos de Psiche e Ícaro, Orasius critica os excessos da razão no que tange à religiosidade.

Por tudo isso, é forçoso concluir que a instrumentalização do ceticismo, tal como se encontra no *Diálogo sobre o tema da Divindade*, é ambivalente. Se o objetivo fosse defender a posição deísta, a argumentação de Orasius poderia ser considerada consistente porque, ao fim, precisaria apenas assumir que existe uma divindade, seja ela como for, que ultrapassa o entendimento e que pode se encontrar em todas as religiões, cujas diferenças seriam somente

superficiais. Não é esse o caso, porém. O que se queria era mostrar como o confronto religioso corrobora o cristianismo, mas a exposição do dissenso levou antes ao nivelamento dos credos e não forneceu um meio incontestado para selecionar o cristão. Eis aí, por conseguinte, a ambivalência do ceticismo cristão. Estruturada dessa maneira, a apologia pirrônica da religião cristã não assegura a opção pelo cristianismo. Por que não se poderia voluntariamente optar por qualquer outro credo? Sendo todos equipolentes, porque preferir um em detrimento dos outros? A menos que se tenha feito, tal como pode ter sido o caso do imperador da Moscóvia, uma opção pelo cristianismo anterior à contraposição de religiões, não há motivo para selecioná-lo. Porém, se se fez essa opção prévia, trata-se de uma petição de princípio já que ela determina de antemão a conclusão a que se irá chegar. Se já se adotou o cristianismo como a religião verdadeira, não há mais necessidade de a ele ser introduzido e assim o ceticismo perderia seu caráter propedêutico. A dar crédito a essa dimensão preliminar, é preciso que a opção religiosa se faça apenas após o escrutínio racional, quando nada mais resta a favor do cristianismo ou de qualquer outro credo senão um ato de vontade pessoal, que pode variar segundo cada indivíduo. Como se pode notar, essa apologia é intrinsecamente distinta da de Charron, cujo fundamento para a adoção do cristianismo era a razão, uma razão não-dogmática capaz de apontar uma forma superior de religiosidade, a qual só então haveria de se fazer objeto da vontade. Além disso, no que tange agora exclusivamente à graça, por que não poderiam os adeptos de outras religiões, como a muçulmana, pressupor que a intervenção divina mostraria a verdade de outro credo que o cristão? Assumir que a intervenção sobrenatural favoreça o cristianismo mais uma vez pressupõe que ele seja verdadeiro, mas só quem teve a experiência da graça poderia fazer tal assertiva sem incorrer em contradição, o que não é o caso de Orasius ou de Le Vayer.

Para finalizar, talvez convenha dizer, no que tange à querela da libertinagem erudita, que a ambivalência do ceticismo cristão de La Mothe não o torna necessariamente irreligioso.

Se a dimensão propedêutica do pirronismo revela-se inadequada em seu intuito de introduzir ao cristianismo, parece possível pensar que a compatibilidade entre a fé e a suspensão do juízo mantem-se, não obstante, coerente. Instrumento apologético falho, o pirronismo, desde que circuncidado, não se reverte obrigatoriamente contra a religião cristã ou contra a existência de deus, como também defenderam Montaigne e Charron.

CONCLUSÃO

O ceticismo cristão de Le Vayer, bem como as filosofias de Montaigne e Charron, assenta-se sobre a estrita divisão entre as ordens divina e humana. Ao contrário dos cétricos da Antigüidade, acadêmicos ou pirrônicos, os modernos, ao menos os três aqui estudados, atrelam a verdade a deus de modo a torná-la inalcançável pelos meios humanos, quer os sentidos, quer a racionalidade. Enquanto os antigos permaneciam na investigação e mantinham-se a desafiar as posições dogmáticas com respeito ao divino e a tudo mais, os modernos viram-se tentados a apelar para uma instância sobrenatural como parâmetro para o conhecimento seguro. Como não poderia deixar de ser, acrescentaram então àqueles dois instrumentos humanos (sensibilidade e razão) um terceiro recurso para a conquista da verdade: a graça, algo extraordinário no sentido de ser raro e também admirável. Raro porque são poucos, pouquíssimos, os agraciados por tamanha benção; admirável porque não está sujeita à dúvida, portadora de um saber infalível como só esse recurso pode ser. A rigor, portanto, vulgares e mesmo sábios, espíritos livres, estão em sua quase totalidade apartados dessa vivência, a qual nem Montaigne, nem Charron, nem Le Vayer alegam ter tido, como talvez Pascal pudesse reivindicar (Cf. La 913). A maioria dos seres humanos, para não dizer todos, nunca a experimentou e jamais a experimentará. Por causa disso, terão mesmo é de viver com os meios que naturalmente possuem, reconhecendo, tanto quanto possível, suas limitações. Esse é notoriamente o caso da racionalidade, que já sofria questionamentos na cultura helênica e que, com o advento do cristianismo, viu-se frente a novas críticas quanto a seu escopo e capacidade. Os cétricos antigos, todavia, em nenhum momento se tornaram misólogos, tendo esse atributo, ao que parece, qualificado apenas os fanáticos religiosos ou os dogmáticos que, por um motivo ou outro, passaram a descrer de seu poder demonstrativo. Muito pelo contrário, acadêmicos e pirrônicos, sempre advertidos de que o ser e a verdade ainda não foram desvelados, limitaram-se ao âmbito do parecer e do verossímil e buscaram

viver valendo-se de uma razão que bem se pode chamar desprezível. Sua filosofia, com efeito, é a instauração de uma nova esfera de racionalidade, a qual se quer liberta do dogmatismo e ao mesmo tempo aberta e apta para pensar o mundo. Dessa maneira, não recusaram pura e simplesmente a racionalidade humana, mas delimitaram um uso legítimo da razão, propondo, uns, o consentimento ao verossímil, outros, a adesão ao fenômeno e aos signos rememorativos, sem qualquer invocação a algo que transcendesse o humano.

Os céticos cristãos, ao se apropriarem do legado da Antigüidade, alteraram os ceticismos conforme sua compreensão e necessidade, sendo que o traço mais marcante a ser lembrado, além da ruptura entre as ordens divina e humana, é certamente a ênfase, na leitura do pirronismo, do preceito de seguir a tradição, ênfase que eclipsou a sofisticação da semiologia incorporada da medicina empírica²³³ e tendeu a transformar o pirrônico num estrito seguidor dos costumes tradicionais. À esfera de legítima racionalidade cara ao pirronismo, a dos signos rememorativos, esfera na qual as artes foram pensadas, não é dado o devido valor e o pirrônico acaba pintado como grande conservador, quiçá quase um autômato, ainda que se admita que o pirronismo pode sim ser vivido. O preceito ético de acolher a tradição, entretanto, foi empregado por Montaigne, Charron e Le Vayer como uma característica precípua do próprio ceticismo, não apenas do pirrônico, como se a contestação moral e teológica só pudesse ser feita por aqueles que não suspendem o juízo. Assim, quando da reflexão acerca dos riscos da suspensão à moral e à teologia, esse princípio acabou por se constituir num expoente da conformidade entre a dúvida e a fé, sobretudo quando se as aproxima à luz de Paulo, especialmente a partir da *Primeira Epístola aos Coríntios*. O cético, para esses autores, segue irrestritamente a tradição e nunca será um heresiarca ou contraventor porque, ao suspender o juízo, concomitantemente abole qualquer pretensão a uma verdade transformadora. Há que se perceber, porém, ao menos no que tange à religião, que os signos

²³³ Destaque-se, porém, Francisco Sanches, em cujo *Que nada se sabe* parece valer-se dos escritos de Galeno sobre os empíricos e propor uma forma de empirismo condizente com a crítica pirrônica ao dogmatismo.

rememorativos jamais se prestariam a pensar o divino porquanto só é passível de rememoração aquilo que previamente tomba sobre os sentidos, o que certamente não é o caso de deus. Assim, se os signos rememorativos são o reduto de racionalidade não-dogmática dos pirrônicos, nada mais lhes resta senão seguir a tradição dominante no que toca à religião após a reflexão filosófica apontar a equipolência de todas elas. Neste aspecto, por conseguinte, o ceticismo acadêmico realmente se mostra mais producente enquanto instrumento apologético uma vez que o critério da verossimilhança se aplica a toda representação, permitindo sempre destacar a mais convincente.

Acontece, com efeito, que nem sempre as normas tradicionais são as mais verossímeis e aquelas que um cético, neste caso acadêmico, se proporia a seguir. Os modernos também reconhecem que às vezes são as crenças e condutas de outras culturas as mais arraoadas, mas mesmo assim, como defende Charron, é preciso acolher a tradição a fim de se evitar o risco de escândalo e de dar aos espíritos fracos ensejo de questionar aquilo que são incapazes de compreender. Até para o autor do *Troiz Veritez* e do *De la Sagesse*, bastante próximo do ceticismo acadêmico, a tradição deve orientar a conduta, mas com uma ressalva crucial: algumas posições, teóricas ou práticas, são sim mais convincentes que outras e deve-se consentir às menos persuasivas apenas quando necessário e do ponto de vista exterior. Interiormente, o espírito livre reconhece a superioridade do que se apresenta mais provável e mantém esse reconhecimento longe dos vulgares. A liberdade esgota-se no íntimo do sábio e sua mão, sempre que necessário, haverá sim de contradizer seu espírito. Há aí uma clara conjunção dos critérios de ação das duas vertentes do ceticismo antigo, conjunção que se baseia no par interior e exterior, subjetividade e exterioridade, e que coaduna com excelência a recusa da equipolência com o acolhimento da tradição. Em Charron, a admissão da possibilidade de que algumas representações sejam mais críveis que outras ainda merece destaque porque é essencial para compreender sua apologia da religião. É que, em sua

argumentação, do confronto entre os diferentes credos, o cristão emerge como o melhor e mais arraçado. Não é possível demonstrá-lo, como também não o é a existência de deus, mas essas duas crenças sobressaem quando confrontadas àquelas que lhes são opostas. Malgrado serem indemonstráveis racionalmente, a razão pode fornecer provas a seu favor superiores às demais. Indemonstráveis, elas não deixam, no entanto, de ser as mais comprovadas. A recusa da equipolência, é fundamental perceber, tem um papel relevantíssimo na apologia cética da religião delineada por Charron. Tal qual os costumes, as religiões não são todas equipolentes e a racionalidade pode hierarquizá-las. Assim, mesmo em suspensão do juízo, é possível encontrar um modo de selecionar, dentre os variados credos, aquele que se apresenta como o mais comprovado e digno de ser acatado. O apologista Charron ressalva uma esfera legítima de racionalidade em meio à perfeição divina e à soberba dogmática ou à indolência vulgar tal qual resguardara a sabedoria humana frente a divina e a mundana. Existe, pois, um critério racional de escolha que propõe o cristianismo como a religião a que o cético, com os olhos livres da mácula dogmática e à espera da visão de deus, não deve ser indiferente.

Em Montaigne, o estatuto da racionalidade já não é tão nítido. Como se viu oportunamente, há uma ambigüidade com relação ao uso da razão nos *Ensaíos*. Se é certa, por um lado, a recusa da arrogância dogmática e de todas as pretensões demonstrativas, por outro, porém, não se vislumbra de maneira clara se a razão realmente é tão maleável quanto um pedaço de cera, massa amorfa passível de assumir qualquer formato, ou se ela manteria, ainda que reduzido, o poder de discriminar diferentes representações. No que se refere à divindade, por exemplo, Montaigne chega a dizer que essa é a posição mais verossímil, como se o ateísmo não alcançasse tal grau de probabilidade. Há que se lembrar também o tema da bruxaria, que se lhe apresenta totalmente inverossímil mesmo havendo em sua época autores e tratados atestando a concretude da feitiçaria e advogando punições extremas a seus (normalmente suas...) praticantes. O que está em jogo, como se pode notar, é sua adesão à

equipolência pirrônica. Afinal, pode ou não a racionalidade discriminar diferentes representações? Haveria uma esfera, como aquela em que trabalha Charron, a da verossimilhança ou probabilidade, em que argumentações e provas a favor de um determinado ponto podem ser propostas sem necessariamente haver outras igualmente convincentes? Ou há uma irrestrita equipolência entre todas elas? Essa questão, tão fundamental quanto irresolúvel no texto montaigneano, reverbera em sua apologia da religião. Apesar da distinção entre interioridade e exterioridade que ele próprio inaugura e que Charron haveria de explorar, pode-se pensar duas maneiras de ler sua defesa da religião. A primeira delas, assumindo-se que a existência de deus e o cristianismo não se igualam às posições que os confrontam, o assentimento a essas verdades, por assim dizer, estaria baseado em sua maior verossimilhança e seria, no caso de franceses como Montaigne, corroborado pela tradição. A segunda, tomando o partido da equipolência, fundamentaria a crença em deus e no cristianismo apenas no acolhimento da tradição: sendo as discussões religiosas consideradas por demais intrincadas e distantes da alçada do espírito humano, mesmo renegada a pretensão demonstrativa, o melhor seria acolher o que há séculos vem sendo dito. O único fiel da balança, para usar essa imagem a ele tão cara, seria a tradição. Nesse caso, contudo, a adoção do cristianismo se faria a partir de um critério extra-racional que, como tal, pode variar, pois o conteúdo da tradição, por assim dizer, é correlativo ao país ou nação em que se está. É por isso que reside em Montaigne os germes tanto da filosofia de Charron quanto da de Le Vayer. Se, malgrado as críticas à racionalidade, mantiver-se uma esfera legítima de atuação do espírito humano em que provas podem ser defendidas, vê-se aí o embrião da filosofia charroniana. Se o único critério para determinar a crença for a tradição, constitui-se uma ambivalência similar àquela derivada da posição de Orasius. Já que a tradição varia conforme o país no qual se vive, a argumentação que vincula a adesão religiosa aos costumes antepassados pode engendrar qualquer credo, dependendo apenas de quem a empregar.

Em *La Mothe Le Vayer*, o ceticismo cristão também pode ser vinculado ao acolhimento da tradição, como mostra a segunda parte da *Prose Chagrine*. Nesse mesmo autor, porém, também se encontra uma obra de teor acadêmico, o *Pequeno Discurso Sobre a Imortalidade da Alma*, na qual fica claro que a insuficiência demonstrativa da racionalidade não conduz necessariamente à incapacidade de a razão provar representações em detrimento de outras. Essa é, sem dúvida, uma incongruência dos escritos de La Mothe, talvez explicável por seu interesse em tornar-se preceptor de Louis XIV. No *Diálogo sobre o tema da Divindade*, por sua vez, explicita-se completamente o que se denominou ambivalência do ceticismo cristão. Orasius, havendo dito que o confronto de religiões favorece o cristianismo, foi incapaz de mostrar o exato porquê de tal favorecimento. Se, como assumem Le Vayer e ainda Montaigne e Charron, o ceticismo esvazia o espírito e torna-o apto para receber a graça, como pode essa mesma suspensão incitar a vontade a optar pela fé cristã se ela é tão crível quanto qualquer outra? A apologia cética da religião, quando fundamentada no conceito pirrônico de equipolência, engendra uma ambivalência inextrincável porque deposita sobre a vontade ou a tradição, em suma, sobre um critério extra-racional – e, portanto, contingente – o privilégio do cristianismo.

Apenas a apologia de Charron está livre de tais eventualidades uma vez que só ela justifica racionalmente a opção pela fé cristã por meio de provas que se impõem a todos semelhantemente, jamais por meio da tradição ou vontade, instáveis como um cata-vento. Eis aí uma esfera legítima de racionalidade, análoga àquela dos acadêmicos, a qual não encontra no pirronismo dos modernos sua contraparte. A essa justificação racional, que não é e nem se quer dogmática, pode dar-se o título de razoável, provável, verossímil, como se quiser. O importante é que, enquanto se aguarda a intervenção da graça para dirimir toda dúvida, a argumentação por meio de provas se impõe a despeito da tradição em que se está e de qualquer vontade que se venha a ter. Se a transcendência divina amesquinhar a razão a ponto

de torná-la um coturno adaptável a qualquer pé, para lembrar outra das metáforas de Montaigne, a ela não restará qualquer caráter propedêutico ao cristianismo que não recaia na ambivalência do ceticismo cristão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primária:

- AGOSTINHO *Against the Academicians* Tr. P. King Indianapolis: Hackett, 1995.
- BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique* Genève: Slatkine Reprints, 1969.
(Réimpression de l'édition de Paris, 1820-1824)
- BÍBLIA DE JERUSALÉM Nova Edição, Revista e Ampliada São Paulo: Paulus, 2002.
- CHARRON, P. *Les Trois Véritez*, dernière édition, revue, corrigée, & de beaucoup augmentée
Genève: Slatkine Reprints, 1970. (Réimpression de l'édition de Paris: chez Jacques
Villery, 1635.)
- _____. *De la Sagesse et Petit Traité de Sagesse* Paris: Arthème Fayard, 1986. (Ed. Barbara de
NEGRONI)
- _____. *Pequeno Tratado da Sabedoria* Tr. M. França Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- _____. *Testament de Pierre Charron* In: ADAM, M. *Études sur Pierre Charron* Bordeaux:
Presses Universitaires de Bordeaux, 1991 p.32-37
- CÍCERO *Academica* Tr. H. Rackham London: Harvard University Press, 1994.
- _____. *De Natura Deorum* Tr. H. Rackham London: Harvard University Press, 1994.
- _____. *Dos Deveres* Tr. A. Chiapeta São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal* Tr. C. Nougé São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *De Divinatione* Tr. W. A. Falconer London: Harvard University Press, 1996.
- _____. *Tusculan Disputations* Tr. J. E. King London: Harvard University Press, 1989.
- DIÓGENES LAÉRCIO *Lives of Eminent Philosophers* Tr. R. D. Hicks London: Harvard
University Press, 1972. v.I
- _____. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* Tr. M. da G. Kury Brasília: UnB, 1987.
- FOCIO *Bibliothèque* Tr. R. Henry Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- GALENO *Three Treatises on the Nature of Science: On the Sects for Beginners, An Outline of
Empiricism, On Medical Experience* Tr. M. Frede Indianapolis: Hackett Publishing
Company, 1985.
- HOMERO *Iliáda* Tr. F. C. de A. Gomes Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- HUME, D. *An Inquiry Concerning Human Understanding* New York: The Bobbs-Merrill
Company, 1955. (Ed. Charles W. HENDEL)
- LA MOTHE LE VAYER, F. *Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens par Orasius Tubero* Paris:
Arthème Fayard, 1988. (éd. A. PESSEL)
- _____. *Deux Dialogues: Sur la Divinité et l'Opiniâtreté* Paris: Éditions Bossard, 1922. (éd. E.
TISSERAND)

- _____ *Soliloques Sceptiques* Paris: Isidore Liseux, 1875. (Réimprimé sur l'édition unique de 1670)
- _____ *Hexameron Rustique* Paris: Paris-Zanzibar, 1997. (éd. G. D'URIZEN)
- _____ *Petit Traité Sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun* Paris: Gallimard, 2003.
- _____ *Discours Sceptique sur la Musique, Homilies Académiques, Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie sont de grand usage dans les sciences, De la Vertu des Payens, Problèmes Sceptiques* In: *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Nouvelle Edition Revue et Augmentée avec un Abrégé de la vie de Monsieur de La Mothe Le Vayer par M. le Ch... C D. M... Dresde: Michel Groell, 1756-1759 (7 tomes en 14 vol.)
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (Ed.) *The Hellenistic Philosophers* Cambridge: Cambridge University Press, 1997. v.I-II
- LUTERO, M. *Da Liberdade do Cristão e Prefácios à Bíblia* Tr. E. J. Paschoal São Paulo: UNESP, 1998.
- MERSENNE, M. *L'Impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce Temps, combatuë, & renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie & de la Théologie: ensemble la réfutation du Poème des Déistes* Stuttgart: Verlag, 1975. (Faksimile – Neudruck der Ausgabe Paris: chez Pierre Bilaine, 1624)
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaïos* Tr. R. C. Abílio São Paulo: Martins Fontes, 2000 (v.I-II), 2001 (v.III).
- _____ *Les Essais* 3^a ed. Paris: PUF, 1999. (Ed. P. Villey, V.-L. Saulner)
- PASCAL, B. *Pensées* In: *Œuvres Complètes* Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- _____ *Entretien avec M. de Saci* In: *Œuvres Complètes* Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- PLATÃO *Apologia de Sócrates* Tr. J. Bruna São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores)
- _____ *Teeteto* Tr. C. A. Nunes Belém: UFPA, 1988.
- PLUTARCO *Adversus Colotem* In: *Moralia* Tr. B. Einarson, Ph. De Lacy Cambridge: Harvard University Press, 1996. v.XIV
- SANCHES, F. *Que nada se sabe* Tr. M. M. Pelayo Buenos Aires: Emece, 1944.
- SEXTO EMPÍRICO *Esquisses Pyrrhoniennes* Tr. P. Pellegrin Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- _____ *Hipotiposes Pirrônicas* Tr. D. Marcondes *O que nos faz pensar* n.12 (1997) p.115-122
- _____ *Outlines of Pyrrhonism* Tr. R. G. Bury London: Harvard University Press, 1987. v.I

- _____. *Adversus Mathematicos I-XI* Tr. R. G. Bury London: Harvard University Press, 1987.
v.II-IV
- SOUZA, J. C. (Org.) *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários* São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)
- TOMÁS DE AQUINO *Súmula contra os Gentios* 2ª ed. Tr. J. L. Baraúna São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)

Secundária:

- ADAM, M. Pierre Charron et son temps In: *Études sur Pierre Charron* Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1991a p.11-37
- _____. Le chanoine Pierre Charron et son Dieu In: *Études sur Pierre Charron* Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1991b p.83-136
- ALLEN, J. The Skepticism of Sextus Empiricus *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* Band: II.36.4 Berlin: Walter de Gruyter, 1990 p.2582-2607
- _____. Academic Probabilism and Stoic Epistemology *The Classical Quarterly* n.44 (1994) p.58-113
- _____. Carneadean Argument in Cicero's Academic Books In: INWOOD, B., MANSFELD, J. (Ed.) *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books* (Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum – Utrecht, August 21-25, 1995) Leiden: Brill, 1997. (Philosophia Antiqua v.76) p.217-256
- ALLETZ, P.-A. *La Philosophie de La Motte [sic] Le Vayer, conseiller d'État, et précepteur de Monsieur frère unique du Roi Louis XIV* Paris: chez la veuve Duchesne, 1783.
- ANNAS, J., BARNES, J. *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ANNAS, J. Doing without moral values In: SCHOFIELD, M., STRIKER, G. (Ed.) *The Norms of Nature* Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p.3-29
- _____. Ancient Scepticism and Ancient Religion In: <http://www.u.arizona.edu/~jannas/>
Baixado em 8 de Janeiro de 2007 (Inédito)
- BARNES, J. *The toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BEAUDE, J. Le Dialogue d'Orasius Tubero Sur le Sujet de la Divinité *Recherches sur le XVII^{ème} siècle* t.1 (1976) p.50-62
- _____. Amplifier le Dixième Trope ou La Différence Culturelle comme Argument Sceptique *Recherches sur le XVII^{ème} siècle* t.5 (1982) p.21-29

- BELIN, C. *L'Œuvre de Pierre Charron 1541-1603: Littérature et Théologie de Montaigne à Port-Royal* Paris: Honoré Champion, 1995.
- BETT, R. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy* New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. Carneades' distinction between assent and approval *The Monist* n.73 (1990) p.3-20
- BIRCHAL, T. Fé, Razão e Crença na *Apologia de Raymond Sebon*: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? *Kriterion* n.111 (2005) p.44-54
- _____. As Razões de Montaigne *Síntese* v.33 n.106 (2006) p.229-246
- BOASE, A. M. *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France 1580-1669* London: Methuen, 1935.
- BOLZANI, R. Cícero Acadêmico *Kriterion* n.102 (2000) p.206-224
- _____. *Acadêmicos vs Pirrônicos* Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP sob orientação de O. PORCHAT São Paulo, 2003.
- _____. Ceticismo e Empirismo *Discurso* n.18 (1990) p.37-67
- BRAHAMI, F. *Le Scepticisme de Montaigne* Paris: PUF, 1997.
- _____. *Le Travail du Scepticisme: Montaigne, Bayle et Hume* Paris: PUF, 2001a.
- _____. *Des Esquisses aux Essais. L'enjeu d'une rupture* In: MOREAU, J.-F. (Ed.) *Le Scepticisme au XVI et au XVII siècle* Paris: Albin Michel, 2001b. p.121-131.
- BURNYEAT, M. Can the Skeptic live his Skepticism? In: BURNYEAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition* Berkeley: University of California Press, 1983. p.117-148
- CARDOSO, S. Uma Fé, um Rei, uma Lei: A Crise da Razão Política na França das Guerras de Religião In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão* São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.173-193
- CARRAUD, V. L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne In: CARRAUD, V., MARION, J.-L. (Eds.) *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie* Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p.137-171 [Versão preliminar publicada em FAYE, E. (Ed.) *Descartes et la Renaissance* Paris: Honoré Champion, 1999 p.117-144]
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. L'interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux: analyse d'un malentendu *Revue de Théologie et de Philosophie* v.27 n.2 (1977) p.81-112
- CAVILLE, J.-P. *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto* Religion, morale et politique au XVIIe siècle Paris: Honoré Champion, 2002.

- CHARLES-DAUBERT, F. Le "Libertinage Érudit": Problèmes de définition *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.1 (1996) p.11-25
 _____ *Les Libertins Érudits en France au XVIIe siècle* Paris: PUF, 1998.
- CHARRON, J. D. Did Charron plagiarize Montaigne? *The French Review* v.34 n.4 (1961) p.344-351
- CONCHE, M. L'homme sans définition In: *Montaigne et la Philosophie* 2^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1996a. p.1-25 [Originalmente publicado como « L'homme sans définition : introduction à la philosophie de Montaigne » na *Revue de l'enseignement philosophique* 1969 p.1-24]
 _____ La signification de Dieu In: *Montaigne et la Philosophie* 2^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1996b. p.129-141 [Originalmente publicado como « La signification de Dieu pour Montaigne » no *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 1993 p.21-34]
 _____ La méthode Pyrrhonienne de Montaigne *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* n.9 (1974) p.47-62
- CORTASSA, G. Il programa delle scettico: struttura e forme di argomentazione del primo libro delle 'Ipotiposi Pirroniche' di Sesto Empirico *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* Band: II.36.4 Berlin: Walter de Gruyter, 1990 p.2696-2718
 _____ Sesto Empirico e gli ENKUKLIA MAQHΜATA In: GIANNANTONI, G. (Ed.) *Lo Scetticismo Antico* Napoli: Bibliopolis, 1981.
- COUSSIN, P. L'origine et l'évolution de l'EPOXH *Revue des Études Grecques* n.42 (1929) p.373-397
 _____ The Stoicism of the New Academy In: BURNEYAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition* Berkeley: University of California Press, 1983. p.31-63 [Trad. J. Barnes e M. Burnyeat do original "Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie" *Revue d'Histoire de la Philosophie* n.3 (1929) p.241-276]
- D'ANGERS, J.-E. Stoïcisme et « Libertinage » dans l'œuvre de François de La Mothe Le Vayer In: ANTOINE, L. (Ed.) *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles* New York: Georg Olans Verlag Hildesheim, 1976. p.481-494
- DESBORDES, F. Le Scepticisme et les "arts libéraux": une étude de Sextus Empiricus Adversus Mathematicos I-VI In: VOELKE, A.-J. (Ed.) *Le Scepticisme Antique. Perspectives historiques et systématiques Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* n. 15 (1990) p.167-79

- EDELSTEIN, L. Empiricism and Skepticism in the Teaching of the Greek Empiricist School In: TEMKIN, O., TEMKIN, C. (Ed.) *Ancient Medicine* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987 p.195-203 [Trad. C. Temkin do original "Empirie und Skepsis in der Lehre griechischen Empirikerschule *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* Band 3, Heft 4 Berlin: Julius Springer, 1933. p.45-53]
- ÉTIENNE, L. *Essai sur La Mothe Le Vayer* Rennes: J. M. Vatar, 1849.
- EVA, L. A. A. *Montaigne contra a Vaidade: Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond* São Paulo: Humanitas, 2004.
- _____. *A Figura do Filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne* São Paulo: Loyola, 2007.
- FLINTOFF, E. Pyrrho and India *Phronesis* n.35 (1980) p.88-108
- FLORIDI, L. *Sextus Empiricus: The Transmission and Rediscovery of Pyrrhonism* New York: Oxford University Press, 2002.
- FORTUNA, S. Sesto Empirico: ENKUKLIA MAQHΜATA e arti utili alla vita *Studi Classici e Orientali* n.36 (1986) p.123-137
- FREDE, M. The ancient empiricists In: *Essays in Ancient Philosophy* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987a. p.243-260
- _____. The Sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge In: *Essays in Ancient Philosophy* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987b. p.201-222 [Publicação original: RORTY, R. et al (Ed.) *Philosophy of History* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.]
- _____. The Sceptic's beliefs In: *Essays in Ancient Philosophy* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987c. p.179-199 [Publicação original: *Neue Hefte für Philosophie* n.15/16 (1979) p.102-129]
- GIOCANTI, S. La Perte du Sens Commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.1 (1996) p.27-51
- _____. La Mothe Le Vayer : L'affranchissement continué *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* Huitième Série n.11-12 (1998) p.9-17
- _____. *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer Trois Itinéraires Sceptiques* Paris: Honoré Champion, 2001.
- GLUCKER, J. Cicero's philosophical affiliations In: DILLON, J. M. LONG, A. (Ed.) *The Question of Eclecticism* Berkeley: University of California Press, 1988. p.34-69

- GRAY, F. Reflexions on Charron's debt to Montaigne *The French Review* v.35 n.4 (1962) p.377-382
- GRENIER, J. Le Sceptique Masqué : La Mothe Le Vayer *La Table Ronde* n.22 (1949) p.1504-13
- GROS, J.-M. La masque du « scepticisme chrétien » chez La Mothe Le Vayer *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.5 (2001) p.83-98
- HANKINSON, R. J. *The Sceptics* New York: Routledge, 1995.
 _____ The End of Scepticism *Kriterion* n.96 (1997) p.7-32
- ILDEFONSE, F. L'expression du scepticisme dans les *Dialogues à l'imitation des anciens* *Corpus Revue de Philosophie* n.10 (1989) p.23-39
- KERVILER, R. *François de La Mothe Le Vayer. Étude sur sa vie et ses écrits* Paris: E. Rouveyre, 1879.
- KIRWAN, C. Augustine Against the Skeptics In: BURNYEAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition* Berkeley: University of California Press, 1983. p.205-223
- LARMORE, C. Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques In: CARRAUD, V., MARION, J.-L. (Eds.) *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie* Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 15-31
- LECLERC DE MONTLINOT, C.-A.-J. *L'Esprit de La Mothe Le Vayer par M. de M. C. D. S. P. D. L.* [s.l.: s.e.], 1763.
- LEGROS, A. La Dédicace de l'*Adversus Mathematicos* au Cardinal de Lorraine ou Du Bon Usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* n.15-16 (1999) p.51-72
- LEVY, C. *Cicero Academicus: Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne* Rome: Palais Farnèse, 1992.
- LIMBRICK, E. Metamorphose d'un philosophe en theologien In: BLUM, C. (Ed.) *Montaigne: Apologie de Raymond Sebond De la Theologia à la Théologie* Paris: Honoré Champion, 1990. p.229-246.
 _____ Was Montaigne really a Pyrrhonian? *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* n.39 (1977) p.67-80
- MAIA NETO, J. R. *The Christianization of Pyrrhonism. Skepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov* Dordrecht: Kluwer, 1995.
 _____ O cético tem que ser ateu? *Síntese Nova Fase* v.22 n.71 (1995b) p.523-532

- _____ Charron's *Epoché* and Descartes' *Cogito*: the skeptical base of Descartes' refutation of skepticism In: PAGANINI, G. (Ed.) *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle* Netherlands: Kluwer, 2003. p. 81-113
- _____ Epoche as Perfection : Montaigne's view of ancient skepticism In: MAIA NETO, J. R., POPKIN, R. H. (Eds.) *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations* New York: Humanity Books, 2004 p.13-42
- _____ Panorama Historiográfico do Ceticismo Renascentista: 1997-2007 *Sképsis* n.1 (2007) p.83-97
- _____ Charron's Academic Skeptical Wisdom In: PAGANINI, G., MAIA NETO, J. R. (Eds.) *Renaissance Scepticisms* (no prelo) 2008.
- MARCONDES, D. Há ceticismo no pensamento medieval? In: DE BONI, L. A. (Org.) *Lógica e Linguagem na Idade Média* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p.283-294
- MARGOLIN, J.-C. Libertins, Libertinisme et "Libertinage" au XVIe siècle *Actes du Colloque International de Sommières: Aspects du Libertinisme au XVIe siècle* Paris: J. Vrin, 1974.
- MARGUTTI, P. Há problemas filosóficos: uma avaliação da resposta do pirronismo *Cadernos de História da Filosofia da Ciência* Edição Especial, (1996) p.159-178
- MCPHERRAN, M. L. *Ataraxia and Eudaimonia* in Ancient Pyrrhonism: is the skeptic really happy? In: CLEARY, J. J., SHARTIN, D. C. (Ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Lanham: University of America Press, 1990. p.135-171
- MOREAU, P.-F. Les Liberins, le Libertinisme et la philosophie *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.1 (1996) p.7-9
- MOREAU, P.-F. (Ed.) *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle* Paris: Éditions Albin Michel, 2001. (t. II)
- NAYA, E. Traduire les *Hypotyposes Pyrrhoniennes*: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne In: MOREAU, P. F. (Ed.) *Le Scepticisme au XVIIe siècle* Paris: Albin Michel, 2001. (t. II)
- _____ *Essais de Michel Seigneur de Montaigne* Paris: Ellipses, 2006.
- NICERON, J.-P. *Mémoires pour servir à l'Histoire des Hommes Illustres dans la République de Lettres* Paris: Briasson, 1729-45 (t. 1-43) Genève: Slatkine Reprints, 1971 (Réimpression de l'édition de Paris, 1729-45) [LMLV, t.19; 1732]
- OLASO, E. *Zetesis Manuscripto* n. XI.2 (1988) p.7-32

- OLIVET, P.-J. T. *Histoire de l'Académie Française depuis 1652 jusqu'à 1700 par Messieurs Pellisson, et d'Olivet, de la même Académie Troisième édition, revue et augmentée* Paris: J. B. Coignard, 1743 t.II
- OSTROWIECKI, H. Le Dialogue sur le Sujet de la Divinité de La Mothe Le Vayer *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.2 (1997) p.49-62
- PAGANINI, G. « Pyrrhonisme tout pur » ou « circoncis » : La dynamique sceptique chez La Mothe Le Vayer *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle* n.2 (1997) p.7-31
- PELLISSON, P. *Histoire de l'Académie Française depuis son établissement jusqu'à 1652 par Messieurs Pellisson, et d'Olivet, de la même Académie* Troisième édition, revue et augmentée Paris: J. B. Coignard, 1743 t.I
- PENELHUM, T. *God and Skepticism: A study in Skepticism and Fideism* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.
- PERRAULT, C. *Les Hommes Illustres qui ont paru en France pendant le xvii siècle* Troisième édition revue, corrigée & augmentée d'un second tome Paris: Antoine Dezallier, 1701.
- PINTARD, R. *Le Libertinage Érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* Genève: Slatkine Reprints, 1983. (Réimpression de l'édition de 1943)
- _____. *La Mothe Le Vayer – Gassendi – Guy Patin* Paris: Publications de l'Université de Poitiers (Série des Sciences de l'Homme n.5), 1943.
- PIVA, P. J. L. *Ateísmo e Revolta: Os manuscritos do Padre Jean Meslier* São Paulo: Alameda, 2006.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. Fideism In: EDWARDS, P. (Ed.) *The Encyclopedia of Philosophy* New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967. v.III p.201-2
- PORCHAT PEREIRA, O. Sobre o que aparece In: *Rumo ao Ceticismo* São Paulo: Editora UNESP, 2007. p.117-145 [Originalmente publicado na *Revista Latinoamericana de Filosofia* v.17 n.2 (1991) p.195-229]
- REDDING, J. A. Z. François de La Mothe le Vayer and Morality *Modern Language Review* n.63 (1968) p.47-53
- ROWBOTHAM, A. La Mothe Le Vayer's *Vertu des Payens* and the Eighteenth-Century Cosmopolitanism *Modern Language Notes* n.1 v.53 (1938) p.10-14
- RUOCCO, G. Images de la raison humaine dans le scepticisme de La Mothe Le Vayer In: MOTHU, A. (Ed.) *Révolution Scientifique et libertinage* Turnhout: Brepols, 2000. (De Diversis Artibus t.48 (N.S.11)) p.117-145

- SABRIE, J. B. *De L'Humanisme au Rationalisme*. Pierre Charron (1541-1603) Genève: Slatkine Reprints, 1970. (Réimpression de l'édition de Paris, 1913)
- SCHIFFMAN, Z. S. Montaigne and the Rise of Skepticism in early modern Europe: a reappraisal *Journal of the History of Ideas* v.45 n.4 (1984) p.499-516
- SCHMITT, C. B. *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance* The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- _____ The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times In: BURNEYAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition* Berkeley: University of California Press, 1983. p.225-251
- SMITH, P. J. Sobre a Tranquilidade da alma e a Moderação das afecções In: *Ceticismo Filosófico* São Paulo, EPU, Curitiba: Editora da UFPR, 2000. p.15-49 [Publicação original: *Kriterion* n.93 (1996) p.22-56]
- _____ “Continuar e Conservar”: Montaigne e o Poder *História: Questões & Debates* v.13 n.25 (1996) p.58-81
- SPRIET, P. Montaigne, Charron et la crise morale provoquée par les guerres de religion *The French Review* v.28 n.5 (1965) p.587-598
- STRAUSS, L. Persecution and the Art of Writing In: *Persecution and the Art of Writing* Chicago: Chicago University Press, 1988 [1^a ed. 1941] p.22-37
- STRICKER, N. Le sage de Charron: une réévaluation In: MOREAU, P.-F. (Ed.) *Le scepticisme au XVIIe et au XVIIIe siècle: le retour des philosophies antiques à l'âge classique* Paris: Albin Michel, 2001 Tome II p.164-173
- STRIKER, G. The Ten Modes of Aenesidæmus In: BURNEYAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition* Berkeley: University of California Press, 1983. p.95-115
- _____ Ataraxia: Happiness as Tranquillity *The Monist* n.73 (1990) p.97-110
- _____ On the Difference between the Pyrrhonists and the Academics *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.135-149 [Originalmente publicado em *Phronesis* n.26 (1981) p.153-171]
- VERDAN, A. Scepticisme et Fidéisme *Revue de Théologie et de Philosophie* v.23 n.6 (1973) p.417-425
- _____ Plaidoyer pour un scepticisme fidéiste *Revue de Théologie et de Philosophie* 111 (1979) p.185-190
- VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte Tr. H. González, M. M. Nascimento São Paulo: Brasiliense, 1984.
- VILLEY, P. *Les Sources & L'Évolution des Essais de Montaigne* 2^{ème} ed. Paris: Librairie Hachette, 1933. (Tome Second: L'Évolution des Essais)

WICKELGREN, F. *La Mothe Le Vayer: Sa vie et son Œuvre* Paris: E. Droz, 1934.

Apoio:

CAYROU, G. *Dictionnaire du Français Classique: la langue du XVIIe siècle* Paris: Klincksieck, 1923.

DICIONNAIRES D'AUTREFOIS: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/>

DUBOIS, J., LAGANE, R., LEROND, A. *Dictionnaire du Français Classique: le XVIIe siècle* Paris: Larousse, 1992.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français: Le Gaffiot de poche* Nouv. Éd. P. Flobert Paris: Hachette Livre, 2001.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* Oxford: Clarendon Press, 2000.

MONTAIGNE STUDIES: <http://humanities.uchicago.edu/orgs/montaigne/>

SPILLEBOUT, G. *Grammaire de la Langue Française du XVIIe siècle* Paris: Picard, 1985.

ANEXOS

ANEXO A
DEDICATÓRIA-PREFÁCIO DE G. HERVET
A SUA TRADUÇÃO DOS *ADVERSUS MATHEMATICOS*

Ao Ilustríssimo e muito venerável Charles, cardeal de Lorraine,
Gentian Hervet dirige mil saudações em Cristo.

Tendo chegado ao fim de muitos trabalhos de longo fôlego de que me havia encarregado, consagrados em parte à tradução de comentários dos antigos sobre as escrituras sagradas, em parte à refutação dos monstruosos erros dos sacramentais, buscava um desvio ameno do caminho para me restabelecer um momento de minhas fadigas e revigorar meu espírito quando, em tua biblioteca, sempre graciosamente aberta a mim por tua generosidade, deparei-me com uma obra de Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, isto é, *Contra aqueles que professam ensinar doutrinas*. Em razão do incrível prazer que extraí ao lê-la até o final, pensei que valeria a pena traduzi-la para o latim.

Na realidade, adquiri a convicção de que deveríamos extrair da obra este fruto de primeiríssima importância: dado que ela mostra com clareza que nenhuma disciplina humana foi constituída com tal rigor que não possa ser abalada, que nenhuma ciência é segura a ponto de sustentar-se se atacada pelo arsenal de raciocínios e de argumentos, limitando-nos a roçar essas ciências humanas que inflam e não edificam, nós nos aplicaremos a estudar a disciplina e a ciência apropriadas aos cristãos a fim de, certamente, abraçar sempre cerradamente a caridade, fundando nossa fé sobre a revelação que Cristo nos fez, apoiando-nos sobre a esperança dos bens que nos prometeu e obedecendo aos preceitos de Deus. A disciplina por excelência, a ciência verdadeiramente eminente, é aquela pela qual Deus é conhecido pela fé e graças à qual alcançamos o reino de Deus. Se nos propusermos esse objetivo e nos dedicarmos com assiduidade à contemplação da causa primeira e suprema de todas as coisas, compreenderemos facilmente a verdade da palavra do Salmista: *admirável é a ciência de Deus, não do nosso ponto de vista* (segundo a versão da Vulgata), mas (segundo a verdade do texto hebreu) *em comparação a nós*, isto é, se a comparamos à nossa ciência, totalmente inexistente frente a de Deus. Digamos mais: considerada em si, ela não merece nem mesmo o nome de ciência. Ajudando-nos fortemente a refutar os filósofos pagãos e estrangeiros, essa obra nos fornecerá também uma grande quantidade de argumentos contra os heréticos de nosso tempo, que, medindo com razões naturais o que está além da natureza e só pode ser conhecido e apreendido pela fé, não compreendem porque não crêem. De fato, dado que as

coisas puramente naturais são tão difíceis de conhecer que tudo o que se pode dizer ou pensar a seu propósito é fácil de revirar, o que há de espantoso se as coisas sobrenaturais superam a capacidade da inteligência humana? Na falta de outra coisa, esse livro deveria ao menos persuadir nossos calvinistas a crer na simples palavra de Deus, ao modo das pessoas de Cafarnaum, sem de maneira alguma buscar saber como o que ele profere pode se realizar. Fazendo assim, eles não iriam se precipitar num tal abismo de impiedade a ponto de lutar irrefletidamente contra o próprio Cristo, retirando de suas palavras sua dignidade e eficácia. Além disso, que grande uso podemos fazer do comentário de Sexto Empírico para a defesa dos dogmas da religião contra os filósofos estrangeiros, Gianfrancesco Pico della Mirandola nos mostra maravilhosamente no livro no qual realiza a defesa da filosofia cristã face aos dogmas dos filósofos estrangeiros. Surpreendo-me ainda mais por nossa época ter visto aparecer esses novos acadêmicos, que pensam atrair a glória para si desprezando a antiga e verdadeira religião do Cristo para se fazer sectários de uma nova e falsa doutrina.

Não é, porém, somente para defesa dos dogmas da religião cristã que poderá servir esse comentário de Sexto Empírico: ele permitirá também melhor aprender e compreender a própria filosofia, a qual se ensina hoje nas escolas, e o círculo inteiro das chamadas disciplinas. A melhor maneira de aprender é, na realidade, tratar o objeto de estudo sob a forma de disputa, opondo os pontos de vista. Nesses comentários, os dogmáticos consolidam seus dogmas a ponto de seus próprios autores não poderem sustentá-los com maior adequação e força. Os cétricos, contudo, partem tão bem ao ataque que não resta quase nada aos dogmáticos para dizer em defesa de suas posições. Dado que assim é, esse exercício só pode ser bastante eficaz para estimular e aguçar a inteligência dos jovens que, somente então, estarão em condições de distinguir a verdade, pois separarão o que é provável e verossímil do que não o é, e enfim extrairão de muitos prováveis e verossímeis a verdade que ocultavam. Entretanto, se, como acontece, as razões tiverem um peso igual de um lado e de outro de modo que não se possa chegar a nada de certo acerca do tema controverso, deve-se isso tributar à fraqueza da natureza humana, a qual faz os homens permanecerem no escuro mesmo em plena luz, e não às doutrinas dos dogmáticos ou dos cétricos, que fazem o que podem para preponderar. Nessa situação, porém, considero que vale mais adotar a atitude que os cétricos chamam de *epochē*, a retenção do assentimento que lhes poupa escorregar tão temerária e facilmente nos erros. Uma restrição, todavia, a essa aprovação: do que foi estabelecido acerca da verdadeira doutrina do Cristo e da moral que deve ser praticada em conformidade com ela, que não nos afastemos nem mesmo a largura de uma unha! Uma vez

assegurada essa condição, sobre todas as outras questões esse comentário será, sem contradição, da maior utilidade.

Eis o que me levou, enquanto reparava minhas forças quase esgotadas para arrostar maiores trabalhos, a traduzir Sexto Empírico em língua latina. Este que hoje vê a luz não espera de ninguém uma recepção mais calorosa que aquela que receberá de ti, Príncipe Ilustríssimo, pois bem sabe que tu sempre encorajaste as letras e os letrados. Ele não duvida de que, em meio às atividades mais importantes que te ocupam, tu tenhas um dia a oportunidade de escutá-lo falar latim em voz alta, ele que, escrito em grego e até aqui preso em sua caixa, estava fadado ao silêncio. Se tu agires assim e concederes a teu espírito uma pausa, por mais curta que seja, entre teus austeros estudos sobre as letras sagradas, tenho esperança de que não te arrependers minimamente de ter consagrado algumas horas a lê-lo.

Adeus, de Paris, 16 das calendas de março, no ano 1567.*

* Tradução feita por Flavio Fontenelle Loque a partir da versão francesa bilíngüe de A. Legros (LEGROS, A. La Dédicace de *L'Adversus Mathematicos* au Cardinal de Lorraine ou Du Bon Usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* n.15-16 1999 p.51-72), em cujo texto latino baseou-se Roberto Bolzani Filho para fazer a revisão técnica. Essa tradução será publicada na *Skepsis* número 3.

ANEXO B

TABELA COMPARATIVA DOS ASPECTOS DA SABEDORIA CHARRONIANA

ASPECTOS DA SABEDORIA CHARRONIANA		DE LA SAGESSE	PETIT TRAITE DE LA SAGESSE
DEFINIÇÃO	A sabedoria e os meios de alcançá-la; sobre a forma e estilo de escrita; sobre o pedantismo	Prefácio geral e Aviso ao leitor*	Prefácio e cap. 1.1-6; 4.1, 5; 3.1-3
REQUISITO	Conhecer a si e a natureza humana	I	2.1
PREPARATIVOS	Eximir-se e libertar-se (I) dos erros do mundo (II) das próprias paixões	II.1*	2.3
	Universal e plena liberdade de espírito no julgamento e na vontade: (I) tudo julgar (II) a nada se ater (III) cosmopolitismo	II.2*	2.4, 4.3 2.5, 4.4 –

* Os itens marcados com asterisco foram alterados por Charron na segunda edição do *De la Sagesse*. Todos eles são, a propósito, justamente os abordados no *Petit Traité*, sendo que (I) a “verdadeira piedade” é pouquíssimo explorada no 4.2 (o problema da superstição não é mencionado), (II) 2.7, tratando do “seguir a natureza”, faz ligeira alusão a alguns outros ofícios e frutos, e (III) 2.8 é uma retomada argumentativa que nada acrescenta ao que fora anteriormente dito no segundo capítulo. Merece menção o fato de que a tripartição da sabedoria – mundana, humana e divina – é uma formulação ausente na primeira edição do *De la Sagesse*, cujo livro I, minimamente explorado no *Petit Traité*, teve retocados os capítulos 3, 5, 7, 14, 16, 21, 32, 37, 48, 51, 57 e 60 e cujo livro III, reescrito apenas no capítulo 41, está de todo ausente no *Pequeno Tratado*. A classificação dos traços da sabedoria em requisito, preparativos, fundamentos, ofícios e frutos encontra-se no *De la Sagesse*; no *Petit Traité* todos eles são denominados ofícios.

FUNDAMENTOS	Verdadeira e essencial virtude	II.3*	
	(A) auto-suficiência (B) Natureza: equidade e razão universal, Deus (C) graça		2.6, 4.5 2.7 2.9, 4.6
	Assumir um fim e modo de vida seguros	II.4	–
OFÍCIOS	Verdadeira piedade	II.5*	4.2
	Regrar desejos e prazeres	II.6	(2.7)
	Portar-se moderada e igualmente na prosperidade e adversidade	II.7	(2.7)
	Obedecer e observar as leis, costumes e cerimônias do país	II.8*	2.2
	Comportar-se bem com os outros	II.9	(2.7)
	Conduzir-se prudentemente	II.10	–
FRUTOS	Manter-se pronto para a morte	II.11	(2.7)
	Verdadeira tranqüilidade	II.12	(2.7)

ANEXO C
BIBLIOGRAFIA COMPLETA E DATAÇÃO DA OBRA DE LA MOTHE LE VAYER

OBRAS	DATAÇÃO ²³⁴	EDIÇÕES		
		COURBÉ 1662-3ªED	BILLAINE 1669	GROELLER (DRESDE) 1756 – 59
Quatre Dialogues faits à l’Imitation des Anciens	1630 (Cf. Pintard)	Ø	Ø	Ø
Cinq Dialogues faits à l’Imitation des Anciens	1631 (Cf. Pintard)	Ø	Ø	Ø
Discours sur la Bataille de Lützen	1633 ²³⁵	I	2 ²³⁶	IV.1
Discours sur la Proposition de Trêve au Pays-Bas en 1633	1633	I	2	IV.1
Discours Sceptique sur la Musique	1634 ²³⁷	I	4	V.2
Discours de la Contrariété d’Humeurs qui se trouve entre Certains Nations et Singulièrement entre la Française et l’Espagnole (Traduit de l’italien de Fabricio Campolini, Veronois)	1636	I	2	IV.2
Petit Discours Chrétien sur l’Immortalité de l’âme	1637	I	4	III.1
Corollaire au Pet. Disc. Chr. l’immortalité de l’Ame ²³⁸	1637	I	4	III.1
Considérations sur l’Eloquence Française de ce temps	1638	I	4	II.1
Discours de l’Histoire où est examinée celle de Prudence de	1638	I	2	IV.1

²³⁴ A datação aqui apresentada diz respeito sempre à primeira edição e, em sua quase integridade, corresponde à cronologia estabelecida por Taranto (1985-86); as divergências e detalhes relevantes encontram-se comentados em notas de rodapé. O estabelecimento desta datação foi feito a partir do catálogo da *Biblioteca Nacional da França* e de uma comparação das diferentes cronologias e listas de obras apresentadas por Pellisson-Olivet (1743), Nicéron (1732), Étienne (1849), Kerviler (1879), Tisserand (1922), Wickelgren (1934), Cioranescu (1965-66), Taranto (1985-86), D’Urizen (1997) e Gouverneur (2005).

²³⁵ Apesar de o *Discours sur la Bataille de Lutzen* conter a inscrição “6/16 nov. 1632” esta obra, assim como o *Discours sur la Proposition de Trêve au Pays-Bas*, foi publicada em 1633 no *Mercure Français*.

²³⁶ Para as obras contidas nos volumes 1 e 2 da edição de Billaine, que estavam, à época da pesquisa, “hors d’usage” e “en cours de réparation”, seguem-se as indicações de Taranto (1985-86).

²³⁷ Em 1640 o *Discours Sceptique sur la Musique* foi publicado junto com a segunda edição do *Petit Discours Chrétien* que, aliás, é então também publicado com o *Corollaire*. Entretanto, a data da primeira edição é controversa. Os comentadores dividem-se entre 1640 (quando da segunda edição do *Petit Discours Chrétien*) e 1637 (engano decorrente da suposição de que desde sua primeira edição em 1637 o *Petit Discours Chrétien* foi acompanhado pelo *Discours Sceptique sur la Musique*?) sem entretanto se aperceber de que em 1634 Mersenne o publicara junto de suas *Questions Harmoniques* (cf. Pessel p.4 do volume M. Mersenne *Questions Inouyes, Questions Harmoniques, Questions Théologiques, Les Mécaniques de Galilée* et *Les Préludes de l’Harmonie Universel* Paris: Arthème Fayard, 1985).

²³⁸ O *Petit Discours Chrétien sur l’immortalité de l’âme* e o *Corollaire au Petit Disc. Chr. sur l’immortalité de l’âme* foram publicados 1637, mas em duas edições independentes e consecutivas editadas em Paris por J. Camusat. Em 1640 elas recebem uma edição conjunta na qual também é publicado o *Discours Sceptique sur la Musique*.

Sandoval Chroniquer du feu Roi				
De l'Instruction de Monseigneur le Dauphin	1640	I	1	I.1
De la Vertu des Payens	1642 ²³⁹	(I)	(5)	(V.1)
De la Vertu des Payens avec les preuves des citations mises sous le texte	1647	I	5	V.1
De la Liberté et de la Servitude	1643	II	9	III.1
Opuscules ou Petits Traités (Première Partie)	1643	II	8	II.2
Opuscules ou Petits Traités (Deuxième Partie)	1644	II	8	II.2
Opuscules ou Petits Traités (Troisième Partie)	1644	II	8	II.2
Opuscules ou Petits Traités (Quatrième Partie)	1647	II	9	III.1
Opuscule ou Petit Traité Sceptique sur cette commun façon de parler: N'avoir pas le sens commun	1646	II	9	V.2
Jugement des Anciens et Principaux Historiens Grecs et Latins dont il nous reste quelques ouvrages	1646	I	3	IV.2
Préface d'une Histoire	1646 ²⁴⁰	I	3	IV.2
Lettres Touchants les Nouvelles Remarques sur la Langue François	1647 ²⁴¹	*	*	*
Petits Traités en forme de Lettres écrites a Diverses Pers. Studieuses (1-101)	1648	II	10 (1-60)	VI.1 (1-56) VI.2 (57-93)
Nouveaux Petits Traités (102-125)	1659	II	11 (61-112)	VII.1 (94-126)
Derniers Petits Traités (126-150) ²⁴²	1660	II	12 (113-150)	VII.2 (127-150)

²³⁹ Término da impressão: 15 nov. 1641 (Cf. Edição de Paris por F. Targa de 1642). Como se poderá notar em outras publicações de La Mothe Le Vayer, quando a impressão se faz no final do ano, as obras trazem como data de publicação o ano seguinte ao do término da impressão. Assim, mesmo tendo sua impressão terminada em novembro de 1641, o *De la Vertu des Payens* apresenta 1642 como o ano de sua publicação.

²⁴⁰ Os *Jugements* e o *Préface* tiveram sua impressão terminada em 30 dec. 1645 (Cf. Edição de Paris por A. Courbé, 1646), mas possuem 1646 como ano de publicação, em conformidade com o procedimento adotado para o *De la Vertu des Payens*.

²⁴¹ Taranto (1985-86: 93) lista a obra *Lettres Touchant les Nouvelles Remarques sur la Langue François* Paris: chez Nicolas et Jean de la Coste, 1647 e Streicher, J. (Ed.) *Commentaires sur les Remarques de Vaugelas, par La Mothe Le Vayer, Scipion Duplex, Ménage, Bouhours, Conrart, Chapelain, Patru, Thomas Corneille, Cassagne, Andry de Boisregard et l'Académie Française* Genève: Slatikne Reprints, 1970 (Réimpression de l'édition de Paris, 1936) também atesta sua existência. Esta obra, contudo, não consta no catálogo da BNF. As cartas sobre Vaugelas correspondem àquelas de número 57-60 dos *Petits Traités*.

²⁴² Alguns comentadores referem-se a outras duas obras: *Une suite des Pet. Trait.* e *Une Nouvelle Suite des Pet. Tr.* de modo que as cartas deveriam ser agrupadas da seguinte maneira: *Pet. Tr.* 1-60; *Suite* 61-81; *Nouvelle Suite* 82-101; *Nouveaux* 102-125; *Derniers* 127-150. Taranto (1985-86), no entanto, esclarece que a *Suite* e a *Nouvelle Suite* foram publicadas como tais nas *Œuvres* de 1654 (divisão seguida pela edição de 1662), mas, como se pode

La Géographie Du Prince	1651	I	6	I.2
La Morale du Prince	1651	I	6	I.2
La Rhétorique du Prince	1651	I	6	I.2
L'Economique Du Prince	1651 ²⁴³	I	7	I.2
La Politique Du Prince	1653	I	7	I.2
La Logique du Prince	1658	I	7	I.2
La Physique Du Prince	1658 ²⁴⁴	I	7	II.1
En quoy la Piété des François diffère de celle des Espagnols dans une profession de même religion	1658 ²⁴⁵	I	2 ²⁴⁶	IV.2
Prose Chagrine (en trois parties)	1661	II	9	III.1
La Promenade I	1662	–	13	IV.1
La Promenade II - III	1663	–	13	IV.1
La Promenade IV-VI	1663	–	13	IV.1
La Promenade VII-IX	1664	–	13	IV.1
Homilies Académiques I	1664	–	14	III.2
Homilies Académiques II	1665	–	14	III.2
Homilies Académiques III	1666	–	14	III.2
La Science de l'Histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes ²⁴⁷	1665	–	∅	∅
Problèmes Sceptiques	1666	–	13	V.2
Doute Sceptique: si l'étude des Belles Lettres est préférable a toute autre occupation	1667	–	13	V.2
Observations Diverses sur la	1668	–	15	II.1

notar a partir das edições de Courbé e de Groeller, parece não haver uma ordenação rigorosa das cartas em grupos bem determinados.

²⁴³ Taranto (1985-86:94) afirma haver uma edição de 1651 (Paris: A. Courbé, 1651) de forma que a de 1653, na qual *La Politique du Prince* aparece pela primeira vez, é a segunda. O catálogo da BNF não conhece esta edição que, ainda segundo Taranto, encontra-se na biblioteca Tchemezine.

²⁴⁴ Término da impressão: 15 nov. 1657 (Cf. Edição de Paris por A. Courbé, 1658).

²⁴⁵ *En quoy...* Paris: A. Courbé, 1658. Lê-se na página 3: "Le Libraire au Lecteur: Ce petit Traité fait sous le feu du Roy, et par l'ordre de son premier Ministre, m'étant tombé en main, au même temps que sur un spécieux prétexte de zèle pour la Religion l'on écrit des Libelles contre l'alliance que nous avons si utilement contractée avec l'Angleterre, j'ai cru qu'il étoit à propos de lui faire voir le jour, puisque l'Auteur ne s'est pas soucié jusqu'ici de le donner au public. Il n'est pas moins de saison présentement, qu'il eut été autrefois; et sa lecture vous fera connaître qu'il sera toujours utile, autant de fois que les Emissaires d'Espagne et les brouillons de France voudront corrompre l'esprit des Peuples, par une fausse apparence de piété. Juges en équitablement. Adieu." Publicado em 1658, esta obra foi provavelmente composta em 1636 (Cf. Kerviler, 1879:210 e Wickelgren, 1934:128).

²⁴⁶ Taranto (1985-86) se enganou ao indicar o número 28 de sua listagem como pertencente ao volume 9. A 28ª obra de sua listagem corresponde à *La Physique* e *La Logique du Prince* que encontram-se no volume 7 de modo que, muito provavelmente, é à obra de número 29, *En quoy la...*, que ele pretendia se referir. A suposição que esta obra está contida no volume 2 não é aliás nada surpreende pois encontra-se de acordo com a divisão temática adotada por Billaine.

²⁴⁷ De todos os comentadores, somente D'Urizen (1997), Cionarescu (1965-66) e Wickelgren (1934) listam-na entre as publicações de La Mothe Le Vayer e datam-na de 1665. Teriam os outros comentadores confundido-a com o *Jugement des Anciens...*? O acervo da BNF contém duas edições de 1665 (editadas em Paris por Thomas Jolly e Louis Billaine), mas elas não trazem o nome do autor. No exemplar da edição de Billaine (G 32659) há uma antiga anotação manual do nome de La Mothe Le Vayer.

Composition et sur la Lecture des Livres				
Deux Discours : Du Peu de Certitude qu'il y a dans l'Histoire De la Connaissance de soi-même	1668	–	13	V.2
Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie Sceptique sont de grand usage dans les sciences	1669	–	15	V.2
Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses	1669	–	–	Ø
Introduction Chronologique à l'Histoire de France	1670	–	–	Ø
Soliloques Sceptiques	1670	–	–	Ø
Hexameron Rustique ou les Six Journées passées à la campagne entre des personnes studieuses	1670	–	–	Ø

OBRAS “COMPLETAS”:

- [1654] LA MOTHE LE VAYER, F. *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* [sous l'abbé La Mothe Le Vayer] Paris: Augustin Courbé, 1654²⁴⁸ (2v.)
- [1656] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* [sous l'abbé La Mothe Le Vayer] Seconde édition, Revue, Corrigée et Augmentée Paris: Augustin Courbé, 1656 (2v.)
- [1662] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* [sous l'abbé La Mothe Le Vayer] Troisième édition, Revue, Corrigée et Augmentée Paris: Augustin Courbé, 1662 (2v.)
- [1669] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Paris: Louis Billaine, 1669 (15v.)²⁴⁹
- [1671] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Paris: T. Jolly, 1671 (15v)
- [1684] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Paris: J. Guignard, 1684 (15v.)²⁵⁰
- [1756-59] ____ *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Nouvelle Edition Revue et Augmentée avec un Abrégé de la vie de Monsieur de La Mothe Le Vayer par M. le Ch... C D. M... Dresde: Michel Groell, 1756-1759 (7 tomes en 14 v)
- [1970] LA MOTHE LE VAYER, F. *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* Nouvelle Edition Revue et Augmentée avec un Abrégé de la vie de Monsieur de La Mothe Le Vayer par M. le Ch... C D. M... Dresde: Michel Groell, 1756-1759 (7 tomes en 14 v) (Genève: Slatkine Reprints, 1970 14 vol. en 2)
- [1763] LECLERC DE MONTLINOT, CH. A. J. *L'Esprit de La Mothe Le Vayer* s.l.: s. ed., 1763 [Trata-se de um florilégio]

²⁴⁸ Término da impressão: 5 dec. 1653 (Cf. Taranto (1985-86)).

²⁴⁹ Esta edição, segundo a advertência de Groeller (t.I p.I: 19), serviu de base não somente para a sua, mas também para a de Guignard de 1684.

²⁵⁰ Taranto (1985-86) afirma que segundo o *The National Union Catalog* haveria uma publicação das *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* editadas em Paris por J. Guignard datada de 1664. Entretanto, como nenhum comentador refere-se a esta edição e como é sabido que a edição de Guignard de 1684 segue a de Billaine de 1669, poder-se-ia supor que se trate de um erro material, uma confusão entre 1664 e 1684?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- CIORANESCU, A. *Bibliographie de la Littérature du dix-septième siècle* Genève: Slatikne Reprints, 1994 (Réimpression de l'édition de Paris, 1965-1966)
- ÉTIENNE, L. *Essai sur La Mothe Le Vayer* Rennes : J. M. Vatar, 1849.
- GOVERNEUR, S. *Prudence et subversion libertines: la critique de la raison d'État chez François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière* Paris: H. Champion, 2005.
- KERVILER, R. *François de La Mothe Le Vayer: Étude sur sa vie et ses écrits* Paris : E. Rouveyre, 1879.
- LA MOTHE LE VAYER, F. *Deux Dialogues sur la Divinité et l'Opiniâtreté* Paris : Éditions Bossard, 1922 (Intro et notes par E. TISSERAND)
- _____ *Hexameron Rustique* Paris : Paris-Zanzibar, 1997 (éd. établie par G. D'URIZEN)
- MERSENNE, M. *Questions Inouyes, Questions Harmoniques, Questions Théologiques, Les Mécaniques de Galilée et Les Préludes de l'Harmonie Universel* Paris: Arthème Fayard, 1985. (Ed. A. PESSEL)
- NICERON, J.-P. *Mémoires pour servir à l'Histoire des Hommes Illustres dans la République de Lettres* Paris: Briasson, 1729-45 (t. 1-43) Genève: Slatikne Reprints, 1971 (Réimpression de l'édition de Paris, 1729-45) [LMLV, t.19; 1732]
- OLIVET, P.-J. T. *Histoire de l'Académie Française depuis 1652 jusqu'à 1700 par Messieurs Pellisson, et d'Olivet, de la même Académie Troisième édition, revue et augmentée* Paris: J. B. Coignard, 1743 t.II
- PELLISSON, P. *Histoire de l'Académie Française depuis son établissement jusqu'à 1652 par Messieurs Pellisson, et d'Olivet, de la même Académie Troisième édition, revue et augmentée* Paris: J. B. Coignard, 1743 t.I
- PERRAULT, C. *Les Hommes Illustres qui ont paru en France pendant le XVII^e siècle* Troisième édition, revue, corrigée et augmentée d'un second tome Paris: A. Dezallier, 1701
- PINTARD, R. *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin: études de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin* Paris: Boivin, 1943
- STREICHER, J. (Ed.) *Commentaires sur les Remarques de Vaugelas, par La Mothe Le Vayer, Scipion Duplex, Ménage, Bouhours, Conrart, Chapelain, Patru, Thomas Corneille, Cassagne, Andry de Boisregard et l'Académie Française* Genève: Slatikne Reprints, 1970 (Réimpression de l'édition de Paris, 1936)
- TARANTO, D. Contributo alla Bibliografia di La Mothe Le Vayer *Studi Filosofici* n.8-9 1985-86 p.89-99
- WICKELGREN, F. *La Mothe Le Vayer: Sa vie et son Œuvre* Paris : E. Droz, 1934.

ANEXO D
DIÁLOGO SOBRE O TEMA DA DIVINDADE
ENTRE ORASIUS E ORONTES

Noli altum sapere.

ORASIUS

Reconheço francamente (*ingenuëment*), Orontes, que não há ninguém que conceda sua orelha mais voluntariamente do que eu às opiniões extraordinárias e que, além do que possa ter de disposição natural, minha filosofia cética muito contribuiu para me dar esta inclinação particular às impressões paradoxais, como a que sabe melhor que todas as outras as converter à sua vantagem. Meu corpo não é tão inimigo do povo (*foule*), ainda que ele incomode extraordinariamente, quanto meu espírito abomina os violentos constrangimentos da multidão (*multitude*), e não temo menos o contágio nesta última turba (*presse*) do que na primeira, como quem crê a epidemia espiritual muito mais perigosa que todas as outras. É verdade que a maior parte dos belos nomes romanos me encantam a orelha com a recordação das virtudes de seus titulares, mas não posso escutar o de um Públicola sem uma indignação particular contra quem primeiro o mereceu, e creiai que numa república como a deles eu jamais teria sido acusado do crime de corrupção que chamavam *ambitus* por ter buscado em demasia os bons favores do povo (*peuple*). Tenho uma tal antipatia contra tudo o que é popular (vós sabeis o quão longe estendemos o significado dessa palavra) que não poderia condenar a cegueira de Demócrito [304] se ele verdadeiramente rebentou os próprios olhos para não mais ver as impertinências da tola multidão e fosse preciso tomar literalmente essa história e interpretá-la moralmente, por ter esse grande personagem se servido dos olhos do espírito de modo totalmente diferente do do vulgar e nada ter visto nem considerado como ele. Não é por isso que me dedico desapaixonadamente ao partido que lhe é contrário, meu modo de filosofar é por demais independente para se apegar inseparavelmente ao que quer que seja. Entretanto, já que não há nada de mais oposto à nossa feliz suspensão do juízo (*suspension d'esprit*) que a tirânica opiniaticidade (*opiniastreté*) das opiniões comuns, sempre pensei que é contra essa torrente da multidão que deveríamos empregar nossas principais forças e que, tendo domado o monstro do povo, facilmente levaríamos o resto a cabo.

ORONTES

Vossa franqueza (*franchise*), Orasius, ao me desvelar os movimentos de vosso interior me obriga a vos confiar com a mesma sinceridade o que me incomoda em vós desde quando

vos permitistes professar assaz abertamente esse caprichoso humor, que posso assim bem nomear, posto que vos faz tomar, como as cabras, os lugares isolados e solitários ao vos distanciar do rebanho. A isso me dedicarei tão voluntariamente que, satisfazendo o que creio dever à amizade por meio da qual estou unido a vós, eu vos explicarei da mesma maneira as razões que me impedem de deferir àquelas de vossa indiferença cética e de aquiescer aos encantadores procedimentos de vosso pirronismo. Muitos já se espantaram que, dentre tantos sistemas diferentes de filosofia, vós vos tenhais aplicado àquele dentre todos que parecia o mais abandonado e o qual, com efeito, nada pode ser senão o mais odioso uma vez que, desprezando todos os outros e não compactuando com nenhum, ele os torna, todos ao mesmo tempo, seus [305] adversários, semelhante àquele ismaelita, cuja mão estava contra todos e contra o qual estava a mão de todos. *Multis etiam sensi mirabile videri, eam tibi potissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet, et quae nactem quandam rebus effunderet, desertaeque disciplinae, et jampridem relictiae, patrocinium nec opinatum a te esse susceptum.* Pois o que podeis esperar a não ser um ataque geral de todos os letrados (*sçavans*) e uma aclamação pública de todas as escolas contra vós? O que, porém, parece-me o mais importante e o que me causa a maior inquietação na parte que quero tomar em todos os vossos interesses é que não vejo como, estabelecendo a incerteza de vossa seita e zombando daquilo que todas as outras quiseram estabelecer dogmaticamente, vós poderíeis vos defender, tão cristianamente quanto seria desejável, de todas as objeções que se formarão. Pois, se é verdade que de tudo nada haveria de certo e que todas as ciências seriam vãs e quiméricas como sustentais, disso se seguirá que nossa santa teologia, que é a ciência das coisas divinas, será fantástica e ilusória como as outras, o que é uma impiedade, da qual vos considero bem distante, mas temo que dela não poderíeis evitar a suspeita.

ORASIUS

Sobre o primeiro dos dois pontos que acabastes de tocar, o que se refere à inveja ou ao ódio daqueles que nomeais letrados, estimo que não têm motivo de se indignar tão violentamente quanto supões, pois, como não acato afirmativamente nenhuma de suas máximas, assim também não condeno determinadamente nem sequer uma, contentando-me com uma doce e tranqüila suspensão do juízo sobre elas, o que deve torná-los, sob o meu ponto de vista, mais moderados e menos animados contra mim do que o são entre eles, achando-se sempre diametralmente opostos e em nada jamais se perdoando numa guerra que travam entre si com todo exagero. Em todo caso, peço que vos tranqüilizeis sobre esse [306] tema pois desfrutarei sempre, e meus semelhantes também, de satisfação de espírito ao nos

ver combatidos pelo mais grandioso número e creiai que não é despropositado que sobre a frente da chaminé leias como divisa *contemnere et contemni*: atesto-vos que não cometo nenhuma violência contra meu gênio quando rio da aprovação e desprezo os aplausos públicos. Logo, recebai aqui como resposta final somente esta palavra: *non curat Hippoclidés*. Quanto ao segundo ponto, concernente ao que pode ser imputado à filosofia cética de incompatível com o cristianismo, é tão necessário que eu trate da plausibilidade (*aux apparences*) dessa calúnia que me orgulho de ter colocado meu espírito e meu raciocínio naquilo que os poderia melhor preparar para nossa verdadeira religião e os tornar mais aptos (*rendre plus capable*) aos mistérios da nossa fé. Sabei então que, quando negamos a verdade e certeza que cada um quer estabelecer na ciência que professa e que, fazendo isso, nós os tornamos todos suspeitos de vaidade (*vanité*) ou de falsidade, não dizemos nada, contudo, de prejudicial à nossa teologia cristã, porque, ainda que impropriamente e de algum modo ela por vezes seja chamada de ciência, os mais santos doutores, todavia, concordam que ela não é verdadeiramente ou puramente uma ciência que demandaria princípios claros e evidentes ao nosso entendimento, pois toma quase todos os seus dos mistérios de nossa fé, a qual é um verdadeiro dom de Deus que ultrapassa inteiramente a alçada (*la portée*) do espírito humano. É por isso que, enquanto nas ciências aquiescemos facilmente à evidência dos princípios conhecidos pelo nosso intelecto, na nossa teologia consentimos a seus princípios divinos pela simples prescrição (*commandement*) de nossa vontade, que se entrega obediente a Deus nas coisas que não vê e não compreende, no que consiste o mérito da fé cristã, *fides non consentit per evidentiam objecti, sed ex imperio voluntatis*, diz S. Tomás. Eis como tudo o que podemos alegar contra as ciências em geral não atinge [307] a teologia cristã, a qual, por isso, nada de sua dignidade e eminência fazemos perder ao negar-lhe o título de ciência visto que a excelência e grandeza de seu objeto, aliadas à certeza das verdades reveladas, colocam-na muito acima de todos os conhecimentos de nossa humanidade. Entretanto, vou mais além e vos quero fazer ver como nossa religião jamais sofreu maior perseguição do que daqueles que passavam por mais letrados, donde vem que todos os heresiarcas foram os principais homens e os mais disciplinados de seus tempos. Assim, não há nenhum modo de filosofar que se acomode com a nossa fé e que dê tamanho descanso a uma alma cristã do que nossa querida filosofia cética. São Paulo não se cansa de nos fazer temer todas as ciências, que não fazem nada além de nos inflar de um vão perfume; as sabedorias, que não são senão loucuras diante de Deus; e as prudências humanas, das quais ele se declara inimigo capital. E isso porque nossa religião, estando totalmente fundada sobre a humildade, ou mesmo sobre uma respeitosa vileza de espírito, expressamente prometeu o reino dos céus aos pobres de

entendimento. É por isso que ele admoesta cuidadosamente os hebreus, *doctrinis variis, et peregrinis nolite abduci; optimum est enim gratia stabiliri cor, non escis, quae non profuerunt ambulanti in eis*, e, exortando os efésios ao conhecimento de Deus, usa os seguintes termos, *ut jam non simus parvuli fluctantes, et circumferamur omni vento doctrinae*. Assim, tem grande cuidado para que os colossenses não se deixem capciosamente seduzir por letrados sofismas, *videte ne quis vos seducat per philosophiam, et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum*, servindo-se destas palavras, *ἵνα μη/τις υ/μας παραλογίζηται ἐπιπλανη/σας ὑμᾶς* *ut nemo vos decipiat in suasibilitate sermonum*; razão pela qual defendia por Timóteo a *κενοφωνία*, *inani loquia*, dando-lhe este preceito: *μη/λογομαχεῖσθε*, *non verbis contendere*. E ele prega a mesma [308] doutrina aos gálatas, *cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes*, reprovando-lhes com sua usual veemência, *quomodo convertimini iterum ad infirma, et egea elementa, quibus denuo servire vultis?* Em resumo, vemos que em sua carta aos filipenses declara ser prejudicial todas as outras doutrinas que não a de Jesus Cristo e despreza (*fait lictere*) toda outra ciência a não ser a que se adquire do céu, *omnia arbitratus detrimenta, ac stercora, propter eminentem scientiam Christi*. Deveras, se a pobreza de espírito é, como acabamos de dizer, uma riqueza cristã, e se as escolas bem dizem conforme S. Tomás que a *ratio humana (saltem antecedens voluntatem) diminuit rationem fidei*, o apóstolo não exagerou ao fazer os fiéis temerem a vaidade (*vanité*) das ciências e ao distanciá-los da tola presunção de saber. Por isso, aos romanos, sendo em seu tempo os que nesse sentido mais se estimavam, deu-lhes este caridoso e salutar conselho: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, fronei/te eis* *to/σωφρονει/θε*. Se quisermos pesar a importância dessas sentenças apostólicas e compará-las com aquilo que mais audaciosamente foi pronunciado pela nossa epochê contra a tenebrosa arrogância das disciplinas, aí encontraremos uma tão grande conformidade que seremos obrigados a reconhecer que a filosofia cética se pode nomear uma perfeita introdução ao cristianismo. E quem pode escutar esse grande pregador pronunciando aos coríntios estas belas palavras, *si quis autem se existimavit scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oportet eum scire*, e, alhures, que, se se quer saber alguma coisa, diz ele, que se faça profissão de ignorância, *stultus fiat, ut sit sapiens*, quem pode, digo eu, ouvir esses belos ensinamentos morais sem ser persuadido (reservando o respeito e a honra que é devida a esse sagrado Vaso de Eleição) que seus sentimentos não poderiam ser outros senão perfeitamente pirrônicos? Pois o que dizem nossa afasia, nossa acatalepsia e todas as célebres vozes da filosofia cética, que não convenha exatamente bem aos dele? E o que há em todo [309] o decálogo de nossa seita que não lhes

possa servir como excelente interpretação? Se, ao contrário, depositarmos nosso exame sobre as diferentes opiniões de todas as outras famílias filosóficas que chegaram até nós, vós não notariais sequer uma que não tenha seus principais axiomas, ou mesmo seus próprios princípios, diretamente opostos aos artigos de nossa fé. Os pitagóricos estão repletos de superstições mágicas; a Academia de Platão supõe na criação do mundo uma matéria coeterna a Deus; Demócrito e todos os epicuristas pensaram o mesmo dos átomos, para nada dizer de seu fim voluptuoso; os estóicos fizeram o sábio igual e às vezes superior a Deus, o qual submeteram ao célebre destino; os cínicos publicamente faziam do vício virtude; e quanto aos peripatéticos, com sua eternidade do mundo (da qual Aristóteles jamais se afastou, segundo Alexandre de Afrodísia), é extraordinário como, tendo asfixiado todas as outras seitas à moda dos otomanos, que não deixam nenhum de seus irmãos viver, tenham podido, não obstante a impiedade da maioria de seus dogmas, estabelecer-se tão magistralmente em todas as escolas cristãs. Ainda que os primeiros padres da igreja tenham todos vituperado contra o Liceu, que S. Ambrósio tenha sentenciado em seus ofícios que ele era bem mais temível que os jardins de Epicuro e mesmo tendo sido sua Metafísica publicamente queimada sob o reino de Felipe Augusto e Alexander Nekanus escrito que suas obras poderiam ser entendidas somente pelo Anti-Cristo, todavia, depois que o Doutor Angélico pela primeira vez batizou Aristóteles na escola, para usar os termos de Campanella, de todos os lugares se lhe estenderam as mãos com um aplauso tão geral que os teólogos de Colônia ousaram nomeá-lo *praecursorem Christi in naturalibus, ut Johannes Baptista in Gratuitis*, que Henrique de Hassia o fez tão sábio (*sçavant*) quanto Adão, nosso primeiro pai, e que George de Trebisonda compôs um [310] livro inteiro acerca das conformidades de sua doutrina com nossa santa escritura. Pode-se bem dizer, não obstante, que, de todos os dogmáticos que acabamos de nomear e que já existiram, não houve um sequer que tenha cometido mais rudes ataques à nossa crença do que esses últimos pois não há nenhum que tenha se fundado tanto sobre a força de raciocínios puramente humanos. Ora, sendo a fé referente a coisas que não aparecem, *fides est argumentum non apparentium*, e nada podendo ser objeto d'êa, *nisi sub ratione non apparentis*, segue-se que, porquanto não se adquire ciência (supondo que haveria uma) senão por princípios bem-conhecidos, não pode haver conformidade (*convenance*) entre a fé e essa pretensa ciência e que a escola teve razão de pronunciar que *ejusdem rei non potest esse scientia, et fides*. É por isso que Foscarini assaz audaciosamente disse acerca do tema do movimento da terra que não havia sentido se fixar nas passagens da escritura santa que parecem assegurar sua estabilidade porque, não sendo a verdade das coisas naturais necessária nem mesmo talvez útil à salvação, o santo espírito não nos revelou-a jamais; ao contrário,

podendo a ignorância nos ser vantajosa, ele silenciou ou escondeu tudo de que as ciências nos fazem profissão de ensinar. Desse modo, jamais vereis que ele nos tenha explicado o que é matéria primeira, forma, privação, quinta essência. Assim, o apóstolo diz de Deus: *vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*; e, Moisés, em lugar de nos descrever epiciclos e excêntricos, contentou-se em dizer, *fecit duo luminaria magna*, pondo a lua numa grandeza paralela à do sol, ainda que ela seja seis mil vezes menor e que a menor estrela do firmamento seja dezoito vezes maior que a terra, a qual ultrapassa a lua trinta e nove vezes em grandeza ou mesmo quarenta vezes, segundo as observações de Copérnico. Assim, o próprio Jesus Cristo *sine parabola non loquebatur*, e interrogado sobre o fim do mundo, uma das mais belas questões de toda a física, [311] não quis revelar a hora. E, mesmo interrogado por Pilatos nestes termos, *quid est veritas?*, vemos que se silenciou sem querer explicar, embora tivesse acabado de dizer que tinha vindo a este mundo *ut testimonium perhiberet veritati*, isto é, para cumprir as escrituras, explicar as profecias e dar autoridade às verdades teológicas sobre as quais estão fundadas os mistérios de nossa fé. Entretanto, uma vez que o juiz lhe demandara em termos gerais o que era a verdade e que verossimilmente ele entendeu ter de falar da verdade humana e natural, não achando apropriado instruir o mundo sobre todo tipo de verdade, deu-lhe uma lição, pelo seu silêncio, da modéstia com a qual devemos professar uma louvável ignorância, posto que um tão grande preceptor não nos quis tornar mais instruídos (*sçavans*). Isso não parecerá estranho àqueles que consideram que quotidianamente se vê reluzir com muito mais brilho as virtudes cristãs nas almas simples e ignorantes que naquelas dos mais hábeis (*habiles*) em todas as ciências, as quais só os distraem e tumultuam o espírito, *vacuas mentes* (diz Cardano em seu tratado da imortalidade da alma) *spes, et fides totas occupat, ob id major in stupidis, idiotis, et plebe, quam in eruditis, nobilibus, ac ingeniosis*. Frequentemente ocorre com os espíritos científicos o que os poetas fabulosamente contaram e moralmente aprenderam acerca de Belerofonte, o qual, presunçoso de se ver sobre seu cavalo alado, teve a temeridade de querer ir aprender o que se fazia no céu, donde Júpiter indignado enviou uma mosca para picar o Pégaso, que imediatamente revirou seu cavaleiro num campo de Lícia, chamado Aléio. Pois não é ele a verdadeira figura de um espírito glorioso e inflado de algum conhecimento extraordinário de disciplinas humanas, o qual se compromete a partir desses fundamentos a se elevar até o céu, seja, por meio do movimento, para chegar ao conhecimento do primeiro motor imóvel, seja, por algumas outras causas subordinadas, para penetrar até a [312] a causa das causas? Isso é pouco agradável a Deus, que nos prescreveu meios totalmente diferentes por uma graça sobrenatural para chegar até ele do que o livrar-se o espírito em mil controvérsias duvidosas que agitam o cérebro, *tanquam oestro furoris*

perciti, e por fim acabam por levar ao campo de confusão e erro chamado Aléio, ἀπο\~
 a) *asqai quod est errare*. É assim, Caro Orontes, que imaginei que, professando a ignorância efética, não daria ocasião razoável para nenhum pedante dogmático poder se ofender, visto que, ao contrário, como aquele músico grego que não encontrava nada de mais difícil que ensinar sua arte àqueles que tiveram uma má iniciação, assim também é verdadeiro que não há espírito sobre o qual a graça divina atua com maior resistência e no qual os mistérios do cristianismo se imprimem mais a contragosto do que naqueles que presumem saber demonstrativamente as causas e os fins de todas as coisas. Porém, quando por um discurso racional ceticamente examinamos a nulidade do saber humano, é aí então que um franco (*ingenuë*) reconhecimento de nossa ignorância nos pode tornar dignos das graças vindas do céu, as quais cairão então como que sobre uma terra felizmente cultivada e da qual teríamos arrancado todas as ervas daninhas que anteriormente a impediam de frutificar. Posso vos assegurar que, no que se refere a mim, nada me fez respeitar com tanta veneração nossa sacrossanta religião do que o exame atento ao qual me dediquei, seguindo as regras da nossa seita, de tantas outras diferentes religiões espalhadas pelo universo e que nada, depois de Deus, mais me fez agarrar-me a seu verdadeiro culto que o contemplar as diversas maneiras, incontáveis e prodigiosas, pelas quais ele não é reconhecido.

ORONTES

Não poderia vos explicar, Orasius, a satisfação que recebi do discurso que [313] acabastes de me oferecer, discurso pelo qual, tirando-me a dor que tinha a vosso respeito, vós ainda me destes a audácia de seguir doravante minhas inclinações que sempre me dispuseram a muito estimar a reservada maneira de vossa seita de nada determinar como absolutamente certo e de nada estabelecer como máxima irrefragável. Confesso-lhe, porém, que jamais ousara conceder-me a licença de as seguir prevenido pelo escrúpulo, do qual acabastes de me livrar, de que essa maneira de filosofar era incompatível com a nossa religião e, temendo sempre, para usar os termos de Lucrécio,

Impia me rationis inire elementa, viamque

Indugredi sceleris.

Ora, agora que me fizestes reconhecer sua inocência e que não somente a filosofia cética não carrega nada de inconveniente à nossa santa teologia, mas também que, se bem considerada, sua epochê pode passar por uma feliz preparação evangélica, não vejo mais nada que me possa desviar (*divertir*) de com prazer a meu gênio, conformando minhas impressões às vossas e as acompanhando de vossa neutralidade e inseparável suspensão do juízo. E dado que me

dissestes ao fim de vosso discurso que freqüentemente tendes feito reflexões sobre a diversidade (*multitude*) de religiões que existem no mundo e sobre as diferentes adorações que elas prescrevem, sempre com muita vantagem para a verdadeira, considereei bom que eu intime vossa memória a se lembrar das observações que fizestes sobre esse tema. O silêncio e o segredo deste gabinete (*cabinet*) vos convida e nossa amizade vos obriga a não me negar essa conversa (*entretien*) durante o resto deste tempo que se segue ao jantar.

ORASIUS

De todos os pensamentos de nossa humanidade, parece não haver nenhum mais elevado que aquele ligado à divindade. Esse é o mote da fala de Aristóteles ao grande Alexandre: o coração altivo e a grande coragem não são permitidos somente àqueles que comandam aqui em baixo, mas ainda àqueles que têm dignos e verdadeiros [314] pensamentos dos deuses. Talvez, por outro lado, não se encontrará nenhum que melhor desvele nossa imbecilidade porque, nenhuma proporção havendo entre o finito e o infinito, e o criador e a criatura, a imensidão do objeto divino, conforme experimentaram Simônides e Melisso, confunde inteiramente nosso entendimento, tal como o excesso de luz do sol ofusca e faz perder a visão, *ut se habet visus ad visibilibium summum, nempe Solem, sic intellectus ad summum intelligibilibium, nempe Deum*, o que Platão deduz ao longo do sétimo livro de sua República. Isso também fez alguns dizerem que o céu (*ciel*) não adquire sua etimologia de *caelatum est et insculptum*, mas bem daquilo que nos esconde e nos oculta (*cèle*) o que contem. Todavia, ainda que se estime que a divindade se estenda por todas as ordens da natureza, *Jovis omnia plena*, todos aqueles que tiveram qualquer imaginação de um Deus assinalaram-lhe sempre particularmente o céu como sua principal morada, onde reside com eminência, *Pater noster qui es in caelis*, assim como nossa alma, mesmo que difusa por todo o corpo, parece mais ligada ao coração ou ao cérebro, já que aí exerce suas mais nobres funções. Aristóteles explica-o do seguinte modo: *Universi qui Deos esse putant, tam Graeci, quam Barbari, supremum locum Diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum*. Assim ele colocou seu primeiro motor na periferia ou circunferência convexa do primeiro móbil e mesmo na parte mais rápida, como equidistante dos pólos. Ora, se as coisas celestes e particularmente a divindade que as anima têm tão pouca analogia com nosso entendimento que essa grande desproporção as impede de cair sobre seu conhecimento, *cognitum siquidem quasi cognatum cognoscenti*, não é descabido que os atenienses tenham tido altares anônimos, como diz Diógenes Laércio na vida de Epimênides, que são verossimilmente os que portavam a inscrição *Αγνωστῶν θεῶν* - *Ignoto Deo*, de que fala S.

Paulo. Poder-se-ia dizer que Platão [315] teria justamente acusado de impiedade aqueles que pesquisavam por demais curiosamente as coisas divinas quando diz *maximum Deum totumque mundum dicimus inquirendum non esse, nec rerum causas multo studio indagandas, nec pium id ducimus*. Nisso ele foi seguido pelo historiador natural dos romanos que considera ser coisa insensata para nós como que sair do mundo para contemplar o que está além, com a máxima: *mundi exera indagare nec interest hominis, nec capit humanae conjectura mentis*. A esse respeito, parece que se poderia fixar-se a esta bela sentença cética de S. Dionísio: *Tunc Deum maxime cognoscimus, cum nos eum ignorare cognoscimus*. Muitos, porém, estimaram, totalmente ao contrário, que o espírito do homem não tinha um objeto que lhe fosse tão apropriado (*convenable*) e proporcional quanto a divindade, da qual é como uma partícula, e que não havia tão pouca ligação dele à seu Deus a ponto de não haver ao menos aquela do efeito à sua causa. Assim a criação parece não ter tido outro fim da parte de seu criador que de lhe fazer contemplar sua bondade, onipotência e sabedoria em todas suas obras, por meio das quais, remontando das coisas produzidas ao autor de sua produção, que são os degraus da cadeia de Homero, somos facilmente conduzidos até ele e feitos capazes, seião de compreender sua essência, ao menos de lhe admirar a excelência nas obras, o que chamam de o conhecer *a posteriori*.

Eis as diferentes opiniões que primeiro encontrei concernentes à aplicação de nosso espírito na busca de uma divindade, sobre a qual tão rapidamente encontrei duas visões que dividem-me o entendimento: uma delas crê que naturalmente o homem está à altura (*l'homme est porté*) do reconhecimento de um Deus por princípios físicos que nasceram com ele, incluindo até a suspeita de que o resto dos animais não seriam deles totalmente desprovidos; a outra das visões nega-o absolutamente. Os primeiros se servem da autoridade de Aristóteles que diz em seu primeiro livro do céu [316] no terceiro capítulo que *παῖτες ἀνθρώποι περιέχουσιν ὑπόλ' ἑαυτῶν θεῶν, omnes homines de Diis existimationem habent*; da autoridade de Platão, o qual pensou provar que havia deuses posto que cada um tem deles uma noção natural e como que inata (*infuse*), *naturalis species cujusque intellectus inanis esse non possit*; da de Cícero, que escreveu no primeiro livro de sua natureza que *omnes duce natura eo vehimur, ut Deos esse dicamus*; da de Sêneca, que apresenta como exemplo de um consentimento geral a opinião acerca dos deuses, *nulla quippe gens usquam est* (diz ele) *adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos Deos credat*, e assim da de infinitos outros autores que supuseram essa máxima como constante. Os outros riem com Cota dessa indução fundada sobre um pretenso conhecimento da opinião de todas as nações, o qual não possuímos, acrescentando, ao contrário, esse soberano sacrificador as seguintes palavras,

equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit, que é o mesmo sentimento que o digno preceptor de Trajano testemunha ter tido em seu tratado acerca das concepções comuns contra os estóicos. Confirmando isso, Estrabão escreve nestes termos sobre os povos da Galícia, *Gallaicos Hispanos nihil de Diis sensisse perhint*; e, falando dos etíopes, *ex iis qui torridam habitant, nonnulli sunt qui Deos esse non credunt*, qualquer que seja seu país, conforme Diodoro Siciliano, que presenciou o primeiro culto dos deuses, donde vem que em Homero o bom Júpiter vá ao freqüente e voluntariamente banquetear com eles, met' *αἰθιοφᾶν* *Αἰθιοφᾶν*, *apud inculpato Aethiopes*. Jean Leon, descrevendo-nos o reino de Borno na África, onde ainda vivem tão naturalmente que têm suas mulheres e crianças em comum, acrescenta que não têm nenhuma lei nem vestígio de religião. Acosta nos mostra que os índios ocidentais não têm o nome apelativo 'Deus' de modo que os do México e de Cusco, ainda que encontrados com algum tipo de religião, foram obrigados a se servir da palavra espanhola, *Dios*, [317] quando de algum modo se os fez compreendê-lo, não tendo nenhum vocábulo em sua língua que correspondesse àquele. Champlain nos garante que os da nova França não adoram nenhuma divindade. Todos aqueles que escreveram do Brasil dizem o mesmo. E as cartas dos jesuítas sobre o que se passa no oriente, datadas do ano de 1626, testemunham que ainda hoje se encontram povos sobre o Ganges que não reconhecem nenhum espírito superior. Ora, se o conhecimento de um Deus dependesse da luz natural, ninguém dele estaria privado e parece que dele nós todos deveríamos ter cognição (*estre clairvoyans*). Não se pode portanto dizer que ele nos seja inato (*soit née*) e que naturalmente o possuímos.

Dessa disputa encaminho-me àquela de alguns que crêem poder demonstrar por bons raciocínios que o ser de Deus é verdadeiro e que há cegueira espiritual ou malícia e obstinação (*obstination*) em negá-lo, no que são contraditos por Mezenze, Ciclope, Salmoneu e outros infinitos ateus que os séculos passados produziram e o presente renovou, século no qual vemos a titanomaquia e a teomaquia dos antigos muito abertamente (*naïvement*) representada, exceto que esses titãs se colocavam em ação à descoberta enquanto outros, presentemente, servem-se do mesmo artifício que vemos ter lugar em nossas guerras civis, nas quais os mesmos que levantam armas contra o partido do rei asseveram-se rígidos seguidores da majestade. Os primeiros procedem conforme S. Tomás no estabelecimento de uma divindade por cinco meios principais, dos quais o primeiro é o do movimento, de que Platão e Aristóteles principalmente se serviram, *quicquid movetur ab alio movetur*, para chegar a um primeiro motor; o segundo, a consideração de uma causa eficiente, que nos leva necessariamente a uma primeira para evitar o progresso e a marcha ao infinito; o terceiro, a

razão do possível e do necessário, que nos faz reconhecer que *est aliquid per se* [318] *necessarium caeteris causa necessitatis*, que é Deus; o quarto considera os diferentes graus de bondade, verdade e outras perfeições essenciais que nos fazem subir até o *Ens summum* do qual todos os outros participam; o quinto depende do governo do universo, o qual nos obriga a admirar uma inteligência soberana pela qual todas as coisas são docemente levadas a seu fim. Nosso grande mestre Sexto propõe ainda em favor deles quatro outros meios, dos quais o segundo e o terceiro abarcam todos os cinco de S. Tomás. Seu primeiro funda-se sobre o consentimento universal de que falávamos há pouco; o segundo, sobre a ordem do mundo; o terceiro, sobre os absurdos que resultam da opinião negativa; o último, sobre a resposta que se faz aos argumentos contrários. Depois disso, parece-lhes que se pode concluir que negar a Deus é o maior de todos os desregramentos de espírito, *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*.

Os ateus, entretanto, eludem todos esses argumentos, nos quais sustentam não haver nenhum demonstrativo, o que as regras de uma exata lógica lhes tornou bastante fácil, de modo que, dando-se livre curso sobre esse tema, uns estimam que as maravilhas da natureza, os eclipses dos astros, os tremores de terra, o barulho dos trovões e coisas parecidas deram a nossos espíritos a primeira impressão de uma divindade

Primus in orbe Deos fecit timor, ardua coelo

Fulmina dum caderent.

Outros são mais ou menos da opinião de Epicuro, que vincula esse primeiro conhecimento às visões prodigiosas que nossa imaginação nos fornece durante o sono (sem, contudo, admitir seus simulacros divinos) e com as quais, ao despertar, freqüentemente nos sentimos extraordinariamente comovidos. Todos, porém, concordam entre si que os maiores legisladores se serviram da opinião vulgar sobre esse tema (a qual não somente fomentaram, mas incrementaram tanto quanto [319] possível) apenas para arrear com esse freio o tolo povo a fim de poder em seguida conduzi-lo à sua fantasia. Assim José Acosta nos representa os mandarins que governam a China e contém o povo na religião do país, mas não crendo, diz ele, quanto a eles próprios, noutra Deus que não a natureza, noutra vida que nesta aqui, noutra inferno que a prisão e nem noutra paraíso que ter um ofício de mandarim. Não é portanto descabido que Postel em seu livro *de orbis concordia* não nomeie as religiões de outro modo mas pela palavra persuasões e que Pródico de Céos diga em Cícero que as coisas úteis à vida tenham sido facilmente deificadas. É por aí (dizem eles) que esses homens hábeis (*habilles hommes*) introduziram suas divindades, *Deus est mortali juvare mortalem*, e o que se segue de notável sobre esse tema em Plínio, no segundo livro de sua história no capítulo sete.

Santificamos entre nós próprios aqueles que nos fazem bem, dizia abertamente (*naïvement*) esse bom religioso, falando de Gáelas de Milão em Felipe de Comines. Sabemos que uma puta pública foi adorada pelo povo romano por tê-lo instituído herdeiro de grandes bens que ela tinha adquirido, como se diz, com o suor de seu corpo. Daí provém a adoração do sol por tantos povos que experimentam seu benefício (com exceção dos etíopes e povos atlânticos, que o maldizem e detestam, dizem Diodoro e Plínio, por causa de seu imenso ardor). César, falando dos velhos germânicos, observa que *Deorum numero eos solos ducunt quos cernunt, et quorum operibus aperte ijuvantur, Solem, et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt*. Por conseqüência, já que não somos somente desejosos do bem, mas temos grande apreensão de seu contrário, inventaram-se as divindades que desejamos apaziguar, os *Vejoves, laeva numina*, um *Averruncus*, um *Robigus* e outros tais ἀποτροπαιοι, *depellentes daemones*. Assim os lacedemônios elevaram altares à morte e ao temor; os atenienses, à impudência, à tempestade, ao opróbrio; os espanhóis de Gade, [320] à pobreza e à velhice; os romanos, ao temor, à palidez, à febre, às marés do mar, à má fortuna e outras maldições semelhantes. Eis como discorreram sobre a invenção e verdadeira propagação dos deuses, sua fabulosa teogonia tendo sido agradavelmente inventada por Homero e Hesíodo, segundo o próprio Heródoto (razão pela qual os atenienses parecem ter outrora condenado o primeiro em cinquenta dracmas de multa como um insensato), *fingebat haec Homerus, et humana ad Deos transferebat, divina mallem ad nos*, diz gentilmente Cícero. E para mostrar que os homens fabricaram para si mesmos esses deuses onipotentes e que deles são verdadeiramente os autores, Ferecide foi nomeado por Diógenes Larécio como o primeiro que deles falou em seus escritos e Platão como aquele que forjou e destacou a θεοῦ προνοίαν, *Dei providentiam*. Assim eles pensam que os maiores homens estão bastante conscientes dessa impostura divina, se é preciso dizer assim, ainda que depois de Sócrates o temor da cicuta os tenha mantido em silêncio. É certo que a antiga comédia dos gregos dava-se uma maravilhosa licença para falar dos deuses, como nos ensina o provérbio *tanquam de plaustro loqui*, mas ainda que Aristóteles tenha muito se contido a partir do exemplo de seu mestre que acabamos de mencionar e que, no que se refere a esse tema, tenha lançado muita areia nos olhos daqueles que devem ler seus escritos, *atramentumque Sepiae more inspersione*, ele, todavia, vinculou seu Deus às necessidades naturais na direção e governo do universo a tal ponto que a maioria estima que não reconheceu nenhum Deus além da própria natureza, *Aristoteles tam callide mundi ortum, et animae praemia, et Deos ac Daemones sustulit, ut haec omnia aperte quidem diceret, argui tamen non posset*, diz Cardano no terceiro livro de sua Sabedoria. Também Averróes, cognominado seu comentador por excelência, como quem melhor reconheceu seu

gênio e o qual Postel ousa nomear *maximum veri secundum intellectum* [321] *indagatorem*, jamais reconheceu uma causa primeira, nem pôde compreender essa divindade. Anaxágoras, Anacharsis, Hippon, Protágoras, Eurípides, Calímaco, Estilpão, Diágoras, Melisso, Crítias Ateniense, Teodoro de Cirene, Pródico de Céos, Evénero Tegeate e vários outros personagens destacados são conhecidos por nós por não terem sido de crença fácil, não mais porém do que muitos outros deste tempo, entre os quais diz-se de Aretino que poupou Deus em sua maledicência pública porque não o conhecia. Entretanto, quanto a Protágoras, parecia nadar entre duas águas, tendo começado um de seus livros pela declaração de que lhe era impossível determinar se havia deuses ou se não havia, razão pela qual foi banido pelos atenienses e seu livro queimado publicamente. Diágoras, porém, foi tão audacioso que ousou escrever, diz Hesíquio, *λογουί ἀποπυργίζουται*, *orationes de turribus praecipitantes*, nos quais dava razões de seu afastamento da opinião comum acerca dos deuses após ter sido muito supersticioso anteriormente. Essa mudança decorreu, como aprendemos de nosso querido patrono Sexto, de ter considerado a impunidade de um homem por quem tinha sido ofendido e que foi solto ao perjurar aos deuses impunemente. Foi o mesmo que, não encontrando lenha para cozinhar suas lentilhas, dirigiu-se a um velho Hércules de madeira repleto de veneração e, conduzindo-o a seu décimo terceiro trabalho, fê-lo aquecer sua marmita. Estilpão mantinha-se com a rédea em mãos pois, sendo-se interrogado inoportunamente por Crates se nossas preces e nossas honrarias não seriam agradáveis aos deuses, retrucou-lhe gentilmente que não se tratava de uma pergunta que se deve fazer em plena rua, mas apenas a sós e num gabinete (*cabinet*); que é a mesma resposta que Bion deu a um outro que lhe perguntou se verdadeiramente ou não existiam deuses; e da qual também se vale muito apropriadamente o grande pontífice Cota com Veleio, que supunha ser bastante difícil negar a existência [322] dos deuses, *credo*, responde, *si in concione quaeratur, sed in ejusmodi sermone, et concessu facillimum*. O bom Estilpão, contudo, encontrou-se uma outra vez numa situação bem mais apertada pois fora invocado perante os areopagitas por ter dito que a Minerva de Fídias não era um Deus, da qual, todavia, livrou-se com bastante flexibilidade dizendo que a considerava uma Deusa e não um Deus, fazendo distinção entre macho e fêmea, o que permitiu a Teodoro lhe perguntar então se havia olhado sob a saia de Palas para falar tão pertinentemente sobre seu sexo. Todavia, ele não evitou o banimento ao qual foi condenado por essa liberdade. Há pouco, com uma destreza parelha, obteve um resultado mais feliz o filósofo Pompanazzi, o qual, por se deixar ouvir com uma licença e calor peripatéticos que não acreditava na imortalidade da alma, viu-se em meio às rudes mãos da inquisição, da qual, contudo, escapou com esta interpretação: não acreditava por meio da

visão (*voirement*) posto que sabia apoditicamente (*apodictiquement*), como explicou com um discurso bem longo aos juízes, outrora seus colegas, e que teve necessidade de encontrar nessa ocasião bastante favoráveis. Vós vedes então que à opinião ateuista não faltavam nem autoridade nem pretensas razões, que o tempo não deseja que sejam aqui mais amplamente deduzidas.

Ora, logo que passei adiante e superei essa dificuldade, encontrei-me em meio à perplexidade de outras duas opiniões não menos contestadas entre aqueles que professam unanimemente a existência de deuses. Uns lhe atribuem não somente a direção geral do universo e o movimento calculado de todas os seus elementos e contornos, mas ainda uma atenção particular a tudo o que se passa aqui em baixo, da qual segue-se a remuneração das ações virtuosas e a punição daquelas chamadas viciosas. Outros sustentam que mais valeria negar os deuses totalmente que lhes atribuir atenções tão indignas e humanamente revesti-los de paixões tão vergonhosas e mesmo tão [323] incompatíveis com a divindade, *impius non qui tollit multitudinis Deos, sed qui Diis opiniones multitudinis applicat*. A isso pode-se relacionar o que Sêneca audaciosamente diz em uma de suas epístolas, *Superstitio error insanus est, amandos timet, quos colit violat, quid enim interest utrum Deos neges, an infames?* Aquelles que são do primeiro ponto de vista nos ensinam que é preciso reverenciar e servir religiosamente aos deuses, que conhecem todas as coisas, até os movimentos do nosso coração, tendo na mão a pena e a recompensa. Os outros, como Epicuro, zombam dessa providência divina, *nullamque omnino habere censent humanarum rerum procurationem Deos*, e riem também, por conseguinte, de todo tipo de culto ou adoração como coisa vã, menosprezando (*foulans aux pieds*) soberbamente tantas religiões quanto há.

Quare religio pedibus subjecta vicissim

Obteritur, nos exaequat victoria caelo.

É por isso que Cícero dizia muito bem que Epicuro fizera pior que Xerxes, destruidor de templos da Grécia, *nec enim manibus ut Xerxes, sed rationibus Deorum immortalium templa, et aras evertit*. Apliquemos nosso exame às razões dos primeiros, que parecem os mais piedosos, e depois tratemos dos outros. Em primeiro lugar, eles se servem do consentimento de todas as nações, as quais servem aos deuses e lhes dirigem preces desde a antiguidade, o que mostra bem que são ouvidas e atendidas posto que, de outro modo, não é plausível (*il n'y a point d'apparence*) que se as tenha querido continuar, *non in hunc furorem omnes profecto mortales consensissent alloquendi surda numina, et inefficaces Deos, nisi nosset illorum beneficia*. Além dos inumeráveis exemplos das histórias passadas, temos todos os dias tantos testemunhos de sua clara indignação ou assistência que parece haver

muita brutalidade em não os reconhecer. A fogueira de Crespo foi extinta com uma chuva proveniente do céu mais sereno do mundo em recompensa de sua piedade e o golpe de espada com o qual Cambises feriu o Deus Apis ou Épafo na coxa foi [324] vingado pouco tempo depois com outro golpe que o próprio rei deu em sua coxa e do qual ele morreu. Não é pois sem propósito que Aristóteles (parecendo mais religioso aqui que muitos gostariam que tivesse sido), para mostrar que a virtude consiste em uma certa mediocridade que se corrompe igualmente pelo excesso como pela carência, fornece este exemplo acerca da bravura: se alguém fosse tão pouco temeroso e tão intrépido a ponto de não temer nem mesmo os deuses, isso não mais lhe seria força e valor, mas loucura e pura demência. Pois, se vós não quereis desmentir toda a antigüidade e mesmo nosso século com vosso próprio conhecimento e consciência, vós afinal sereis obrigado a confessar que os deuses não deixam as coisas humanas abandonadas e, como diz o satírico,

Nec surdum, nec Tiresiam quemquam esse Deorum.

Todavia, posto que há quem bem queira reconhecer a providência nas coisas celestes ou gerais do mundo desde que não se faça com que ela desça até aqui em baixo ou que não se vincule às menores singularidades, admitindo a maior parte com Averróes a conduta e a ordem de Deus nas coisas universais, mas não nas individuais, *et ad species, non autem ad singularia, saltem intereuntia*, eles insistem, ao contrário, em dizer que com grande razão os gregos nomearam Júpter Dia, *quasi διὸ τὰ πάντα, per quem sunt omnia*, como aquele que pelo poder, pela presença e por essência penetra todas as ordens da natureza,

Terrasque, tractusque maris, coelumque pprofundum,

e se encontra operando em tudo com um concurso tão necessário que sem ele todos os tipos de ação seriam suspensas ou mesmo totalmente extintas. É o que fez atribuir-se a Deus as três dimensões comuns quando os teólogos dizem que sua latitude é a extensão de sua providência sobre todas [325] as coisas, sua longitude, a imensidão de sua virtude, que se estende desde o último céu até o centro da terra, *quo fugiam a conspectu tuo? si ascendero in coelum, tu illic es, si descendero in infernum, et hic ades*, e que sua profundidade é sua essência incompreensível para todos os outros, exceto para si mesmo. Assim Hermes Trimegisto não supôs poder melhor nos explicar o que Deus é que dizendo ser uma esfera inteligível cujo centro está em tudo e a circunferência em parte alguma. E mesmo o autor do livro *peri\ ko\smou, de mundo*, ainda que vincule o primeiro motor ao primeiro móbil, ele o faz, entretanto, parecer com os grandes e perfeitos operários que pelo movimento de um só instrumento dão início a uma quantidade de outros que dele dependem, ousando mesmo compará-lo aos *neurospastai*, ou jogadores de marionetes, os quais, puxando somente uma

corda, facilmente fazem mover e mexer a cabeça e os olhos, as mãos e as pernas dos pequenos personagens. Não é portanto coisa penosa governar as menores coisas para aquele que as criou com facilidade e não é plausível (*il n'y a gueres d'apparence*) dizer que ele lhes quis negligenciar a conduta, não tendo menosprezado sua criação. Se houvesse indignidade em tomar conhecimento das coisas baixas e pequenas, indignidade teria havido em produzi-las. E se Deus conhece o geral e o total, como se concede aqui, é necessariamente preciso que conheça as partes de que o todo é composto, como também, conhecendo as partes, é preciso que as partículas que lhe são os membros ainda sejam-lhe conhecidas. O mau julgamento que nisso se faz das ações de Deus procede das faltas de nosso vicioso raciocínio que não pode nada compreender senão pautando-se por sua medida (*suivant sa portée*) nem discorrer sobre as coisas divinas senão humanamente de modo que o que pensamos ser paixão em Deus é-lhe indolência, o que estimamos lhe causar dor deleita-o, o que cremos que despreza e não vê, é-lhe incessantemente presente, ou] oj gak o(α| ou] oj de\~noei, ou] oj de\t'a|kouei, [326] *Totus namque videt, totus mens, totus et audit.*

Aqueles que são do partido contrário procedem por mil exemplos que acumulam contra a providência e a partir dos quais, em consequência, crendo ter suficientemente mostrado que este mundo não tem nenhuma direção divina, já que não tem nenhuma direção minimamente razoável, concluem que todos os medos que temos dos deuses são tolos e ímpios, todas as religiões ridículas e todas nossas adorações inutilmente (*vainement*) penosas. *Hinc Acherusia fit stultorum denique vita.* Ora em todos os tempos houve grandes filósofos que se banharam nesse sentimento e que se deram plena liberdade de declamar contra o pretense governo divino, conforme o testemunho que nos conta tão abertamente (*naïvement*) o engraçado Luciano, fazendo seu Timão, depois de ter lançado mil escarros ao céu e mil queixumes contra sua má ordem e imaginária providência, acordar Júpiter com seus gritos, o qual perguntou a Mercúrio de onde poderia vir tão grande barulho, acrescentando que deveria sem dúvida ser algum dos filósofos que o molestam muito freqüentemente. Entre todos que tiveram essa licença, porém, não vemos nenhum que seja audaciosamente explícito como Epicuro e os seus, pois todos os outros se mostraram respeitosos frente às opiniões recebidas, acomodaram-se timidamente a seu tempo, e, esquivando-se com tanta destreza quanto possível, contentaram-se em fazer aparecer em seus escritos algumas luzes obscuras de seus pensamentos enquanto Epicuro se gaba de estar sozinho com os membros de sua seita, de ser o primeiro a deixar-se generosamente entender sobre esse tema e de ter pronunciado corajosamente o mais interior de sua alma, declamando abertamente contra as falsas opiniões

da providência dos deuses e contra os abusos introduzidos pela vacuidade (*vanité*) das religiões.

*Nec miser impendens magnum timet aere saxum
Tantalus, ut fama est, cassa formidine torpens,
Sed magis in vita Divum metus urget inanis
Mortales, casumque timent quem cuique ferat fors.*

[327] Eis o que com ele aprendeu seu discípulo, que não foi ingrato no reconhecimento quando, falando de religião, para elogiá-lo, disse:

*Primum Grajus homo mortales tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra;
Quem nec fama Deum, nec fulmina, nec minitanti
Murmure compressit coelum,*

e o que se segue nesses versos filosóficos. Entretanto, muitos disseram que ele temia a cicuta como os outros e que deixou que os deuses subsistissem apenas por tal temor e, como diz Posidônio, *invidiae detestandae gratia, re tollit enim, oratione relinquit Deos*. Nosso Sexto dele fala quase o mesmo nestes termos: *Epicurus, ut nonnullis videntur, quod ad vulgus quidem attinet, relinquit Deum; quod autem attinet ad rerum naturam, nequaquam*. É o que faz Cícero acrescentar que *monogrammos Deos, et nihil agentes commentus est* porque, figurando-se um Deus desfrutando de sua beatitude em si mesmo e sem tomar nenhum conhecimento de tudo o que se passa aqui em baixo, *nihil habens sui, nec alieni negotiū*, enfim, que particularmente com relação ao gênero humano,

Nec bene pro meritis capitur, nec tangitur ira,

não seria o mesmo que não os reconhecer de uma vez? Contudo, no que concerne às religiões, ele disse claramente seu ponto de vista e à vista de todo o mundo buscou solapar os fundamentos de todos os templos da Grécia. Ênio entre os latinos não tinha sentimentos diferentes quando escreveu,

*Ego Deum genus esse semper dixi, et dicam Coelitum,
Sede eos non curare opinor quid agat humanum genus.*

E, se queremos escutar os outros poetas que o seguiram, neles veremos apenas uma diversidade de estilos. Virgílio fala assim,

*Foelix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes, et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acheruntis avari.*

[328] Escutemos Juvenal,

*Sunt in fortunae qui casibus omnia ponunt,
 Et nullo credunt mundum rectore moveri.
 Natura volvente vices et lucis, et anni,
 Atque ideo intrepidi quaecunque altaria tangunt.*

Sêneca faz um coro dizer o seguinte,

*...perrumpet omne
 Solus contemptor levium Deorum,
 Qui vultus Acherontis atri,
 Qui Styga tristem non tristis videt,
 Audetque vitae ponere finem;
 Par ille Regi, par superis erit.*

A enumeração de passagens semelhantes iria ao infinito, vejamos de qual raciocínio eles se servem para dar sentido a isso. É-nos impossível (dizem eles) conceber um Deus senão com estes dois atributos, onibenevolência e onipotência, que é o *Jupiter optimus maximus* dos romanos. Suposto isso, é preciso que, seja na criação, se ela provém dele, seja no governo do universo, se ele tiver olhos, queira, sendo benevolente, o que é melhor e que possa, sendo todo-poderoso, estabelecê-lo. Ora, ocorre que nela notamos defeitos infinitos, mil monstros que envergonham a natureza, tantos rios que desfiguram alguns países ou desembocam inutilmente no mar, os quais fertilizariam alegremente regiões desertas em razão de sua enorme aridez, tantos raios que caem inutilmente sobre os cimos do Cáucaso deixando todo tipo de crimes impunes (o que, na minha opinião, gostavam de dizer tanto os antigos que os diziam fabricados pelo coxo Vulcano quanto os que vagavam contrariamente ao bem). Enfim, nela se observam por aqueles que quiserem se estender sobre esse tema faltas inumeráveis, seja na ordem geral, seja na particular. E começando (acrescentam eles) por estabelecer um Deus, é preciso ou que ele deixe tudo seguir segundo o discernimento de não sei quais parcas e que o Júpiter de Homero tenha tido razão de se queixar de não poder [329] eximir seu próprio filho Sarpedão da necessidade do célebre *Fatum*, ou que só a fortuna disponha de todas as coisas a seu bel prazer, seja que elas dependam do encontro fortuito e concurso dos átomos de Demócrito, seja que elas provenham da contingência de algumas outras causas puramente casuais. Se todas as coisas estão predestinadas inevitavelmente pela sorte e pela fortuna, sem que os deuses nelas se entrometam, como as desordens pressupostas fortemente o mostram, segue-se como uma conseqüência necessária que todas as nossas devoções, nossos cultos, nossas preces e orações são coisas vãs e ridículas, inventadas por aqueles que queriam lucrar com sua introdução e confirmadas em seguida pelo costume cego e popular, ou mesmo

pelos mais perspicazes (*clairvoyants*), que consideravam essa ficção muito útil para reprimir os mais viciosos. Somente pelo zelo indiscreto ela com freqüência opera contrariamente:

Religio peperit scelerosa atque impia facta.

Os egípcios podem bem servir de exemplo, os quais não ousando por respeito e consciência comer nem cães nem gatos, cebolas nem couve, devoravam homens muito livremente. Havia quem protestasse, em nosso mestre Sexto, para comer a cabeça de seus pais em lugar de uma só fava. Eles opõem às histórias do partido contrário, que defendiam a piedade e que eles diziam ser ou falsas ou fortuitas e em pequeno número, narrações totalmente contrárias e que ninguém pode contradizer, por serem infinitas e quotidianas, da prosperidade dos maus e da calamidade dos mais virtuosos e mais religiosos. Não houve jamais uma navegação mais feliz que a do tirano de Siracusa no retorno de Locres, onde cometera o famoso sacrilégio violando e pilhando o templo de Proserpine. E se Diógenes dizia cinicamente ser verdadeiro que Harpalo, o maior corsário de seu tempo, testemunhava contra os deuses com sua vida longa e feliz, poderíamos nomear bastante outros no tempo presente cujos comportamentos não argumentam menos visível e intensamente contra a [330] providência divina. O mais devoto de todos os reis de Portugal pereceu miseravelmente na África no dia dos três reis e a história da China nos ensina que seus mais religiosos imperadores calamitosamente chegaram ao fim com morte violenta. É assim que as religiões são repreendidas por aqueles que reconheceram os deuses, mas, à moda de Epicuro, não os misturaram em nossos assuntos; e, não obstante, Erasmo há pouco dizia que *nemo magis promeretur cognomen Epicuri quam Christus*, sobre a alusão de seu nome, ἐπικουροῦ, *auxiliator*.

Quando, porém, depois de ter saído de todos esses obstáculos irreligiosos, acabamos por contemplar, como um grande oceano, o número imenso e prodigioso de religiões humanas é então que, à ausência da fé como uma agulha imantada, que mantém nosso espírito focado na direção do pólo da graça divina, é impossível evitar erros e tempestades muito mais longas e perigosas que aquelas de Ulisses posto que elas nos levariam ao fim a um naufrágio espiritual. Um velho mármore da China diz que desde o primeiro homem não houve senão trezentos e sessenta e cinco seitas religiosas, mas facilmente se vê que esse número, igual aos dias do ano, é impróprio pois, com efeito, por pouco que pensemos percebe-se facilmente que ele não pode ser determinado. Isso fez os irreligiosos pensar humanamente que assim como Ptolomeu e seus predecessores inventaram as hipóteses dos epiciclos, exêntricos ou concêntricos, e alguns outros engenhos fantásticos para explicar (*rendre raison*) os fenômenos ou aparências celestes, cada um podendo caprichosamente fazer o mesmo à seu modo, como supor a mobilidade da terra, o repouso do firmamento ou coisa parecida desde que salve e

explique metodicamente o que, das coisas do céu, cai sob nossos sentidos, tudo o que apreendemos dos deuses e das religiões não é nada senão o que os mais hábeis homens (*habiles homines*) conceberam de mais razoável segundo seus raciocínios (*discours*) para a vida moral, econômica, e civil [331] como para explicar os fenômenos dos costumes (*moeurs*), das ações e dos pensamentos dos pobres mortais a fim de lhes dar certas regras de viver isentas, tanto quanto possível, de toda a absurdidade. Portanto, se ainda se encontrasse alguém que tivesse uma imaginação melhor do que a de seus predecessores para estabelecer novos fundamentos ou hipóteses que explicassem mais facilmente todos os deveres da vida civil e, em geral, tudo o que se passa entre os homens, ele não seria menos admissível com um pouco de boa sorte que Copérnico e alguns outros em seus novos sistemas, nos quais dão conta (*rendent compte*) mais clara e brevemente de tudo o que se observa no céu. Finalmente, uma religião, concebida dessa maneira, não é outra coisa que um sistema particular que explica (*rend raison*) os fenômenos morais e todas as aparências de nossa duvidosa ética. Ora, nessa infinidade de religiões não há quase ninguém que não creia possuir a verdadeira e que, condenando todas as outras, não combata *pro aris et focis* até a última gota de seu sangue, tal como Estesícoro dizia em Platão que os troianos, ignorando a verdadeira figura da bela Helena, discutiam sobre sua aparência não havendo nenhum que não pretendesse ter sua verdadeira imagem. Todo mundo é tocado, cada um em sua condição, pela paixão do rei da Conchinchina que não estima maior glória que a de triunfar sobre os deuses de seus inimigos, conforme diz Mendes Pinto (ainda que nisso contradito de algum modo pelo padre Christophe Borri, o qual assegura que no ano de mil seiscentos e vinte e dois esteve na Conchinchina e cada um podia viver segundo sua lei com toda liberdade). Como a unidade da religião liga e une, segundo sua etimologia, *a religando*, a diversidade desliga e divide maravilhosamente, conforme testemunha o estratagema do príncipe do Egito que instituiu diversos animais como deuses aos egípcios, mas a cada vila ou cantão instituiu o seu a fim de que (diz Diodoro Siciliano), cada um adorando seu Deus particular [332] e desprezando o de seu vizinho, não encontrem jamais a concórdia entre eles e por consequência jamais também sejam capazes de conspirar contra sua dominação. Há quem, entretanto, tome todas as religiões como indiferentes ou igualmente boas,

minimum est quod scire laboro,

De Jove quid sentis?

Assim Proclo de Marino não queria que um filósofo se apegasse a um modo particular de adorar os deuses, mas que fosse iniciado e como sacerdote em todo tipo de religiões, *κοινητοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην*, *in universum totius mundi sacrorum antistitem*, e Temisto em

duas orações diferentes eleva até o céu os imperadores Joviano e Valente por terem permitido pelos seus editos a liberdade de consciência, autorizando e aprovando igualmente todas as religiões que havia no mundo. Há, diz ele, mais de um caminho de piedade e devoção que nos conduz direto ao céu e, verossimilmente, Deus se compraz, como a natureza em todo lugar, com essa variedade. Não vemos as cortes dos príncipes (que são suas imagens) muito mais ilustres pela diferença dos oficiais de diversas nações e variedade de ministérios que exercem cada um com seu respeito e modos de fazer particulares? A guarda escocesa unida à dos franceses e dos suíços trabalha tanto pela majestade quanto pela segurança do Louvre. Sobre esse fundamento os romanos edificaram seu *Pantheum* e o templo de Salomão recebia as preces de todos os povos da terra. Esse rei, com toda a sua sabedoria, não deixou de construir muitos outros templos aos deuses de todas as suas mulheres estrangeiras, os quais acreditava poder adorar tão bem quanto aquele que o havia gratificado com uma sabedoria inata (*infuse*), *colebat Asthartem Deam Sidoniorum, et Chamos Deum Moabitarum, et Moloch idolum Ammonitarum*. Jeú, Joás e muitos outros reis de Israel estimavam poder sacrificar ao Deus de seus pais e aos bezerros de ouro conjuntamente. Manassés, rei de Judá, encheu o templo do senhor de altares diferentes e de ídolos. Os [333] colonos transferidos da Babilônia e de outras cidades da Assíria à Israel, *cum Dominum colerent, Diis quoque simul serviebant, juxta consuetudinem gentium de quibus translati fuerant Samariam*. Dario na religião dos persas não deixou de permitir aos judeus a elevação de seu templo, *ut orarent pro vita regis et filiorum ejus*, donde mostrava que autorizava as orações que dirigimos a Deus em todas as religiões. O imperador Alexandre Severo reverenciava igualmente as imagens de Jesus Cristo, Abraão, Orfeu e Apolônio tal como Marcelina Carpocratiana, de que fala S. Agostinho, que incensava ao mesmo tempo e com a mesma devoção as de Jesus Cristo, S. Paulo, Homero e Pitágoras. O historiador Lamprídio diz a esse respeito que Adriano resguardava-se de modo semelhante, pois mandou construir um templo a Júpiter junto ao de Salomão. Um outro imperador dizia, *aliam se sibi religionem, aliam servare imperio*, e Constantino, o grande, viveu de tal maneira que, em sua morte, foi feito Deus pelos pagãos e canonizado como santo pelos cristãos. É o que fez Cardano audaciosamente dizer no primeiro livro de sua Sabedoria, *non solum veram, sed et falsam religionem in pretio habendam esse*, e faz Heródoto concluir que Cambiso, destruidor de templos e incendiário dos deuses do Egito, devia ser um perfeito insensato, *alioqui*, diz ele, *non habuisset templa legesque ludibrio*. S. Justino, cognominado mártir e filósofo, porém, vai muito além quando mantém que todos aqueles que seguem o correto uso da razão natural, mesmo que considerados ateus, não deixam de ser verdadeiramente cristãos, pois Jesus Cristo não é outra coisa senão o verbo divino, o *logos*, a

razão natural da qual todos os homens são partícipes, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, de modo que antes da vinda do messias os homens arrazoados (*raisonnables*) teriam sido cristãos e aqueles que viviam sem razão, *akristoi* ou anti-cristãos. Donde conclui que Sócrates, Heráclito e muitos [334] outros, tidos como bárbaros e sem culto divino, seriam, não obstante, verdadeiramente cristãos posto que observavam as leis da reta razão, que é a mesma que a maior parte de nossos paízes estima ter santificado Melquisedeque, Jó com seus amigos, Abraão, Elias, Ananias e semelhantes de nação pagã, que um e o outro testamento canonizam, como se as virtudes morais fossem um chamariz (*leurre*) da graça divina em todos aqueles que as praticam, seguindo este axioma da teologia: *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Ainda hoje é comum que na maior parte das Índias Orientais todas as religiões sejam indiferentemente admitidas, Odoardo Barbosa no-lo diz de Calicute e de Binagar no reino de Narsinga; o rei dos Ternates é mouro, maometano e gentio conjuntamente; Cadamosto assegura que Budomel, príncipe dos negros, considerava a religião cristã e maometana como conjuntamente boas; Marco Pólo nos mostra que Cublai, grande Cam, observando o culto e celebrando as festas dos judeus, maometanos, idólatras e cristãos, com prosternação venerava o maior Jesus Cristo, Mamé, Moisés ou Sogomonbarcan, considerado o primeiro Deus de todos os ídolos; e o Padre Trigault diz que no império dos chineses não se é jamais obrigado nem molestado sobre o tema da religião; Jean Leon escreve no terceiro livro de sua África que há uma seita no maometismo que sustenta que não se erra em nenhuma fé ou lei religiosa que seja porque todos os humanos têm a intenção de adorar aquele que o merece, o qual, segundo Celso em Orígenes, é sempre o mesmo ainda que reconhecido por cultos e nomes diferentes: o Júpiter dos gregos não sendo outro que Adonai ou o Sabaoth dos judeus, Amom dos egípcios, Pappus dos citas e o correspondente de outras nações. Sendo assim, já destacou-se que todos aqueles que, suscitados por Palas, isto é, por alguma ponta de espírito dantífico, ousaram, como Diomedes, ferir Vênus e atacar os deuses, o que interpretam como sendo violar [335] alguma religião e lhe fazer guerra aberta, nunca levaram longe sua temeridade impunemente,

ὄττι μάλ' οὐδὴ ναίῳ, οἷα ἀθανάτοισι μάχοιτο

Quod valde non logaeus sit qui cum Immortalibus pugnaverit,

como canta o bom Homero, que a esse tema acrescenta incontinente este importante ponto de vista,

Φράζο τειδέϊ καὶ ἄλλοις, μήδε' ἔποισιν

Ἴσ' ἐπεὶ ἐφρονέειν, ἐπεὶ οὐκ ἔστι φῶν οἰοίεν

Ἄφρανα τῶν τε γῶν, ἄμαί' ἐξ ὀνόματι τ' ἀπὸ γῶν.

*Cave Tydide, et recede, neque Diis
Paria velis sapere, quoniam nunquam genus simile erit
Immortaliumque Deorum, ac humi euntium hominum.*

A maior parte das religiões supõe a imortalidade das almas, prometendo depois da morte recompensas à virtude e amedrontando os viciosos com as penas que os esperam. Para esse fim há mesmo os que imortalizaram o corpo por uma ressurreição miraculosa. Entretanto, os saduceus dentre os judeus acreditavam que a alma era mortal e zombavam dessa pretensa ressurreição sustentando que em todo o pentateuco de Moisés não há nada sobre o que se possa fundar a imortalidade da alma, todas as graças de Deus e as punições aí eram puramente temporais. Há sabatistas na Polônia e Transilvânia que sustentam ainda hoje a mesma doutrina, segundo a qual Juvenal dizia de seu tempo:

*Esse aliquos manes, et subterranea regna,
Et contum, et Stygio ranas in gurgite nigras,
Atque una transire vadum tot millia cymba,
Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.*

Os chineses têm uma seita de religiosos chamada nautolinos que prega publicamente a mortalidade das almas e parece que os tráceos [336] teriam uma religião antes de Zalmoxis que Heródoto diz ter sido a primeira que lhes anunciou a imortalidade. Teria havido antes ainda, porém, no resto do mundo Fericides Sírio (quero dizer habitante da ilha de Siro) que Cícero assegura ter primeiramente sustentado que a alma é eterna; ou antes Tales, se é que foi ele o inventor dessa opinião, como quer o escritor de sua vida.

Uns querem uma religião cerimoniosa, possadora de leis infinitas prescritas sobre esse tema pela santidade, *sanctitas est scientia colendorum Deorum*, diz Cícero. Outros sustentam que não é preciso adorar os deuses senão em pureza de espírito e que, antes de qualquer primícia, devemos oferecer-lhes a inocência de nossa alma, *satis illos coluit*, como estima Sêneca, *quisquis imitatus est*.

Lavamos o rosto com água benta à entrada das igrejas como os pagãos faziam com água lustral; os maometanos lavam os pés e as partes vergonhosas da frente e de trás às portas de suas mesquitas; os indianos ocidentais da Ilha Espanhola pensavam estar purgados de todo crime quando descarregavam o estômago por meio do vômito ao pé de seus altares.

Uns enrubesceram seus altares com sangue humano, como os cartagineses e ultimamente aqueles do Peru, que imolam até suas próprias crianças a seus ídolos; outros preferiram os sacrifícios que se faziam *farre pio et saliente mica* e o coração contrito e

humilhado pelos mais solenes holocaustos, por todas as hecatombes ou mesmo pelos sacrifícios olímpicos.

Uns querem que se peça aos deuses aquilo que se crê precisar; Pitágoras proíbe-o, em Diógenes Laércio, por não haver ninguém, em sua opinião, que saiba verdadeiramente *το συμφέρον*, o que lhe é próprio e útil. *Fiat voluntas tua*, dizem os cristãos.

Uns, como os judeus, têm seu dia de descanso no sábado, que chamam de dia do senhor; os turcos o colocaram na sexta; os cristãos descansam no domingo; os gentios da Índia Oriental na quinta.

[337] Uns requerem de nossa devoção a edificação de templos sobebos e a magnificência das igrejas e mesquitas; os persas, segundo o relato de Heródoto, zombam de tudo isso; o romano escreve:

Dicite Pontifices in sacro quid facit aurum?

Atenágoras representa-nos a nave do templo de Júpiter Hammon toda descoberta para mostrar (diz ele) que a divindade do grande Deus, que está *dfusa* em tudo, não pode conseqüentemente ser circunscrita em nenhum lugar aqui em baixo; Apolônio em Filolastro proíbe o uso de imagens para que nosso espírito possa figurar muito melhor uma divindade, *ἠγραφεὶ γὰρ τὴν (ὄντων καὶ ἀταυρουταὶ δημιουργία)ν κρείττον, mens enim describit, et format aliquid omni sculptura picturave praeclarius*. Também o autor da sabedoria dos hebreus relaciona a primeira idolatria à dor de um pai que mandou fazer o simulacro de seu filho morto destinando-lhe em seguida sacrifícios.

Uns demandam as inquisições e querem que se empregue o fogo e as torturas no que concerne à religião, *cogatque magistratus, si non ad fidem, saltem ad media fidei*; outros compartilham o ponto de vista de Tertuliano, Justino o mártir e de tantos outros, *contra religionem esse cogere religionem*, sustentando que os romanos nisso foram os mais justos e os mais sagazes povos da terra por se contentarem em fazer observar as leis de seu império sem violentar ninguém naquelas da religião.

Uns ensinam que a religião está no estado; Optato, bispo africano, mantinha que o estado está na religião.

Uns têm por máxima que, sendo a primeira lei de Deus natural, a religião que têm as suas mais conformes às da natureza deve ser tomada como a melhor e que o ouro e a religião isto têm de contrários: aquele é tão mais belo e de elevado quilate nos rios quanto mais longe se encontra da mina ao passo que, em religião, quanto mais vos remontais em direção à fonte da lei [338] natural, maior graça e pureza lhe serão concedidas; outros, opostamente, pensam que a menos humana e mais sobrenatural, para não dizer extravagante, será tanto mais

opiniaticamente (*opiniastrement*) sustentada quanto menos cair sob o exame de nossa razão e que é por isso que deve parecer toda celeste. Há quem aqui siga uma via neutra, tendo a religião dos ancestrais preferível a todas as outras,

Quidam sortiti metuentem sabbatha patrem,

Nil praeter nubes, et coeli numen adorant.

É por isso que todos os oráculos, diz Aristóteles em sua Retórica a seu discípulo, ensinam-nos essa doutrina; e verdadeiramente Sócrates em Xenofonte, no quarto livro de seus ditos Memoráveis, dá-nos o do Deus délfico que, interrogado por alguém, $\rho\omega\upsilon\tau\eta\ \alpha\eta\ \tau\omicron\iota\upsilon\gamma\ \tau\epsilon\omicron\iota\gamma\ \chi\alpha\rho\iota\zeta\omicron\iota\tau\omicron$, *quomodo Deis gratificari quis posset*, respondeu, $\nu\omicron\mu\upsilon\omega\ \rho\omicron\lambda\ \epsilon\omega\gamma$, *ex civitatis instituto ac more*. Cícero nos conta no segundo livro de suas leis o de Apolo Pítio que, consultado sobre esse tema, fez com que os atenienses seguissem a religião de seus maiores e, interrogado uma segunda vez qual seria ela, respondeu que seria a melhor, com um círculo e uma viciosa petição de princípio em dialética, mas não nessa matéria delicada. O bravo pontífice Cota confessa, no que tange à religião, que *majoribus suis, etiam nulla ratione reddita, credit*, e que nisso aquiesce mais a Cipião, Cévola, Lélío e Coruncânio do que a Zenão, Cleantes ou Crisipo. Também Platão, divino como foi, não quer que seu legislador inove o mínimo que seja em religião, *sive ex Delphis, sive ex Dodone, sive ex Hamnone venerit*, e, alhures, repete-o dando a seguinte razão: *nihil movebit sapiens in sacris; scit enim mortali naturae non esse possibile certi quicquam de his cognoscere*, acrescentando em seu Timeu, quando trata da matéria dos deuses, *Priscis viris hac in re credendum est, qui Diis geniti, ut ipsi dicebant, parentes suos optime noverant*. É o que levou o senado romano a fazer queimar os livros de Numa, os quais [339] alteravam a ordem estabelecida em seus templos, e que fez Marco Antônio dizer tão judiciosamente, recontando o que tinha retido de todos aqueles que haviam cuidado de sua instrução, que, no que era de religião, ele o havia absorvido com o leite, o que foi reportado à sua mãe, $\rho\alpha\rho\alpha\ \tau\eta\ \mu\eta\tau\rho\gamma\ \tau\omicron\ \tau\epsilon\omicron\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\gamma$. Donde quero aplicar aqui o provérbio grego traduzido por Quintiliano nestes termos: *quem mater amictum dedit, sollicite custodiendum esse*.

Uns imaginam que não se pode ser demasiadamente religioso, que o excesso é louvável nas coisas boas e que, em todo caso, vale mais ser supersticioso do que ímpio ou ateu; outros endossam a opinião de Plutarco que mostra em um tratado o expresso revés dessa medalha. O ateísmo (diz o charceler Bacon nos seus ensaios morais ingleses) deixa ao homem a razão (*le sens*), a filosofia, a piedade natural, as leis, a reputação e tudo o que pode servir de guia à virtude, mas a superstição destrói todas essas coisas e se erige uma tirania absoluta no entendimento dos homens. É por isso que o ateísmo não perturba jamais os

estados, mas somente torna o homem mais atento a si mesmo, como que não olhando mais longe. E eu vejo (acrescenta ele) que os tempos inclinados ao ateísmo, como o tempo de Augusto César, e o nosso próprio em algumas regiões, foram tempos civis e ainda o são, ao contrário dos lugares onde a superstição foi a confusão de muitos estados, tendo levado a novidade ao primeiro móbil, a saber, o povo, que toma pela força todas as outras esferas de governo.

Uns dizem que é preciso temer o Deus três vezes maior e tremer diante da face do senhor, pois Davi diz em seu cântico que seu Deus é *terribilis super omnes Deos*, e Charron sustenta a esse propósito em sua Sabedoria que todas as religiões são estranhas e horríveis ao senso comum; outros respondem contrariamente, *Deos nemo sanus timet, furor est enim metuere salutaria*; [340] *nec quisquam amat quos timet*; é por isso que Sêneca faz com que seu sábio *Deorum hominumque formidinem ejecit, scit enim non multum esse ab homine timendum, a Deo nihil*.

Uns fizeram os deuses machos; outros, fêmeas; Trimegisto e Orfeu representam-nos Andrógenos; e Silino diz do verdadeiro Deus em seus hinos que é pai e mãe, macho e fêmea simultaneamente.

Uns, como Zenão e Xenófanes, fizeram Deus uma figura toda redonda de modo que Platão quis que o mundo também fosse de formato esférico, *quod conditoris esset rotunda figura*; outros não podem imaginar daíses se não forem como aqueles de Epicuro, ἀνθρωποειδῆς, de figura humana; e nós vemos que a teantropia serve de fundamento a todo o cristianismo.

Uns concebem Deus como um animal imortal, *principio antiquius, fine diuturnius* (deixo de lado se é preciso pôr ζῷον, *vivens*, por ζῷον, *animal*, no texto de Aristóteles); Cícero observa que desde seu tempo havia uma grande diferença a ser resolvida sobre esse tema, *Nostri quidem publicani, cum essent agri in Boetia Deorum immortalium excepti lege Censoria, negabant immortales esse ullos qui aliquando homines fuissent*; outros confundiram a divindade com a mortalidade, *Deum faciendo* (como diz Plínio) *qui jam etiam homo esse desierit*, caso no qual dá-se a mesma coisa que se via nas assembléias dos romanos, nas quais aqueles mesmos que haviam criado os côsules e os pretores inclinavam-se imediatamente perante eles com grande admiração. *Ut puto Deus fio*, dizia Vespasiano com seus gracejos ordinários, sentindo-se morrer, e Nero, em Sêneca,

Stulte verebor ipse, cum faciam Deos?

Eis que muitos foram deificados ainda em vida, como Dario, único, segundo Diodoro; entre todos os reis do Egito, o oráculo fez que se consagrasse um Eutimo em vida, *nihilque*

adeo mirum aliud, quam hoc placuisse Diis, como fala o historiador; Calígula, Nero e Domitiano fizeram [341] construir templos e se colocaram a si próprios em meio aos deuses; os brâmanes se dizem deuses em Filolastro pela boca de seu chefe Jarchas; Empédocles contava audaciosamente em seus versos que era Deus; um Marico sob o imperador Vitélio dizia o mesmo na nossa Gália; um outro se fazia proclamar tal pelos pegas e papagaios; o filósofo Heráclides Pôntico para chegar a esse ponto corrompeu a Sibila e fez colocarem um dragão no lugar de seu cadáver; Alexandre, o falso profeta, pratica o mesmo com uma serpente em Luciano; Simão, cognominado o mágico, obteve dos romanos sob o império de Cláudio uma estátua que se mostrava no Tibre com a seguinte inscrição: *Simoni Deo sancto*; e Marco Pólo nos faz ver aqueles da província de Cardano adorando cada um o mais velho da casa e achando por esse meio seu Deus e seu templo debaixo do teto doméstico. Todas essas apoteoses geraram uma opinião tão contrária à eternidade divina que se sustentou que os homens eram bem mais antigos que os deuses, posto que estes adquiriam seu ser dos primeiros e que nós não adoraríamos nenhuma divindade que não tivéssemos feito.

Uns não podem suportar que a religião tenha por objeto mais de um só Deus, dizendo com Aristóteles no último livro de sua Metafísica, *Nolle Entia male gubernari*, e, seguindo a máxima das escolas, *non sunt multiplicanda sine necessitate*. Por isso que Quíron aconselhava Aquiles a adorar um só Saturno e os versos de Homero, no tocante ao governo político, enquadram-se voluntariamente aqui,

οὐκ ἀγατὸν πολὺ κoirανῆν, εἷς κoirανόη, ἐστὼ

εἷς βασιλεὺς

Non est bonum a multis dominari, unus dominus esto,

Unus rex;

outros imaginaram com Tales que todo o universo estava repleto de uma infinidade de deuses. E verdadeiramente se tudo o que recebeu a nossa [342] adoração merece o nome de divindade, pode-se bem, assim parece, sustentar com toda segurança esta máxima e dizer com o poeta:

Jupiter est quodcunque vides, quodcunque moveris.

Pois penso como o sábio Charron que não há nada na natureza que não tenha sido, em algum tempo e por alguém, deificado, apoteose essa estendida desde as maiores e mais consideráveis coisas até as menores e desprezíveis (como atesta o vaso no qual Amásis tinha lavado seus pés) e desde a convexidade do primeiro céu onde os peripatéticos colocam seu primeiro motor até o centro do universo. Até mesmo o nada foi tomado como uma divindade: o maior filósofo de todo o oriente, nomeado Xaca, concebeu Deus como um nada do qual este mundo, que

chamava de outro nada, e todos os outros nada procediam. Toda a natureza foi e é ainda por muitos tomada como o verdadeiro Deus; outros nomearam-na a forma das formas; há quem a tomou como a matéria primeira. Poucas pessoas lançam os olhos sobre os céus sem veneração; assim Empédocles os nomeava deuses, em lugar dos quais Aristóteles substituiu suas inteligências. Os pitagóricos faziam de todos os astros em geral deuses correspondentes e ainda hoje há tártaros que adoram a lua tão religiosamente quanto os antigos sua Diana, como Cambdenus diz que os irlandeses selvagens se ajoelhavam perante a lua crescente, suplicando para os deixar tão sãos quanto quando os encontrou, e como os africanos da Líbia e da Numídia que Jean Leon diz fazer sacrifícios aos planetas. Entre todos os astros, porém, o sol tem uma divindade tão manifesta e poderosa que encontrou adoradores por todos os lugares onde leva sua brilhante luz. Os pitagóricos não ousam mijar perante ele, não mais que os essênios descarregar seu ventre; os habitantes das Ilhas Afetunadas onde Jambulo foi consagraram a si e sua ilha à sua onipotência; os massagetas de todos os deuses não respeitavam senão aquele ao qual, [343] por causa de sua prontidão, imolavam o cavalo como o mais veloz de todos os animais; os persas não tinham maior juramento que por ele, sob o nome de Mitra; os chineses atualmente têm um templo dedicado aos átomos do sol, chamando o paraíso de palácio do sol; todos os gentios da costa de Malabares semelhantemente o adoram e nas Índias Ocidentais os do Peru reconheciam sua divindade lançando no ar para ele as primícias de seus bens. Ainda não sei se não há alguém entre nós que queira referir-se ao belo Apolo quando diz, *Soli Deo honor et gloria*, como se passou na Roma do tempo de Pio II segundo um jovem homem da cidade de Urbino, que o papa, aliás, diz não ter sido ignorante, e em cuja morte não se arrependia senão de ter dirigido seus votos a Jesus Cristo e reconhecido uma outra divindade que a do sol. É algo ainda verdadeiro que um português, tendo se tornado agradável ao rei Henrique III, pediu-lhe em Lion uma graça real sem nada lhe especificar, que acabou sendo a de não ser obrigado em todos os seus estados a reconhecer uma outra deidade que a do sol. Finalmente, Boécio não acreditou poder falar mais dignamente de Deus senão chamando-o de verdadeiro sol,

Quem quia respicit omnia solus,

Verum possumus dicere Solem;

E Macróbio nos últimos capítulos de seu primeiro livro das Saturnais, mostra por uma longa enumeração que todos os deuses dos antigos se referem ao sol, o qual adoravam sob essa grande ladainha de nomes diferentes; o que também testemunha o imperador Juliano no hino ou oração por ele composta à louvação do sol. Ora, a harmonia de todos os astros, seus céus e numerosa cadência, como a concebem os pitagóricos, os faz dizer em Luciano que Deus não é

outra coisa senão um número e uma harmonia. Depois, das coisas do alto desce-se aos elementos, em número de quatro, que Empédocles foi o primeiro a deificar. Platão estima em Diógenes [344] que os deuses são, em sua maioria, ígneos. Cada um também sabe de que veneração era o fogo extingüível dos antigos vestales e Mercator, conforme Guaguin em sua Sarmatia, assegura que há ainda na Prússia e na Lituânia lugares onde ele é conservado e adorado tão religiosamente quanto naquele tempo e que poderia sê-lo entre os Persas; Jean Leon atesta o mesmo dos negros de Guatala no próêmio de seu sétimo livro da África. O ar foi honrado sob o nome de Junon, a maior das deusas, e de sua mensageira, Íris, para nada dizer das divindades platônicas que ele continha. A água o foi sob os de Netuno e de Tétis e de seus Tritões, Nereidas e Náíades de modo que não houve pequeno riacho que não tenha tido seu gênio particular; os persas em Heródoto adoravam os rios com tão respeitosa devoção que não queriam manchar sua água nela lavando nem sequer as mãos; os sírios foram buscar os peixes no meio das águas para fazê-los seus deuses e testemunha o célebre Derceto pelo qual tinham uma bem grande veneração; os gentios abissinos, chamados agai, têm ainda hoje o Nilo como seu principal pagode; e encontrou-se os americanos setentrionais de Cevola adorando a água à moda (eles diziam) de seus ancestrais, como aquela que lhes dava o milho e toda sua alimentação. Quanto ao último elemento, a terra, que alguns mouros da Guiné respeitam ainda hoje de tal modo que consideram (diz o geógrafo Mercator) um enorme pecado cuspir no chão, não é surpreendente ver tantos templos de Vesta, Tellus e de Ceres na antiguidade pois a terra não produz e não alimenta nada, ou melhor, não contém nada em si de tão vil que não tenha sido canonizado por alguns. Pois não somente os mais nobres e os mais úteis dentre seus animais foram adorados pelos egípcios e outros povos que por eles se acharam beneficiados, mas mesmo os mais vis e os mais malevolentes dentre eles. Assim, quanto aos primeiros, a cegonha foi consagrada pelos [345] tessálios e outras nações infestadas por bestas venenosas; o íbis pelos egípcios; os pássaros selêucidas pelos habitantes do monte Cassino; e os pombos, principalmente desde Semiramis, pelos assírios e, depois de Maomé, por todos os muçulmanos. Assim atualmente ainda sob o império do grande Mongol a vaca, que se escolhe para ser o objeto de adoração pública, recebe mais genuflexões e culto que jamais recebeu a fabulosa Io dos gregos, tendo seu presépio guarnecido com diamantes e seu estábulo abobadado com as mais belas pedrarias do oriente. Vasco da Gama diz também que encontrou o boi e a vaca como divinos em Calicute. Os samogitas, como nos ensinam as navegações inglesas, têm uma vaca de ouro que lhes é o que o bezerro de ouro foi para os israelitas. Os tártaros, que José Barbaro nomeia Moxii, adoram, de modo semelhante, um cavalo preenchido de palha e por isso muito alto elevado. Os gentios de Bengala e muitos

outros indianos fazem seu Deus um elefante branco; e Barbaro fala de certos outros tártaros que concedem essa honra à primeira fera que o dia os faz encontrar. Com relação a outros animais, o que há de mais maldito entre nós e de mais abominado, assim parece, depois da criação do mundo que a serpente? Entretanto, a de Asclépio foi colocada no céu pelos antigos e o falso profeta ou pseudo-adivinho Alexandre quis deificar-se por meio de uma em Luciano. Em Calicute pune-se com a morte aquele que matar uma, seu encontro é reputado como o melhor augúrio que se pode receber, no dizer de Luis Bartheme; e Sigismond de Herbestain na Moscóvia nos assegura que os samogitas são de tal modo idólatras de serpentes que atribuem todos os males que lhes podem acometer a não as ter tratado e alimentado suficientemente bem. Sendo assim, já que me recordo que a tentação da serpente tornou-se alegoria de modo que foi tomada como membro de nosso primeiro pai, deixando de lado o resto da explicação, [346] somente vos recordarei aqui da agradável divindade do Deus Priapo e da bela figura sob a qual ele não deixou de merecer os altares. Quanto às coisas inanimadas, César e Plínio nos descrevem com qual religião nossos antigos druidas iam colher o agárico (*guy*) de nossos carvalhos donde vem nossa saudação festiva (*enguylanneuf*), *tanta gentium in rebus frivolis plerumque religio est*, diz o último; e cada um sabe o que a teologia daquele tempo ensinava das ninfas Dríades e Hamadríades. Os egípcios levavam ainda mais abaixo sua devoção não havendo pequeno alho-poró em seu jardim nem vil cabeça de cebola que não respeitasse como aquela de Júpiter.

O fortunati gentis quabus nascuntur in hortis

Numina.

Guaguin em sua Sarmatia diz que há ainda lituanos adorando as maiores árvores das florestas e Ramusio reporta o mesmo de certos tártaros asiáticos. Que diremos nós dos infinitos indianos orientais que Pigafetta e outros nos contam deificar pelo resto do dia a primeira coisa que encontram de manhã em seu caminho por desprezível e inanimada que seja? Marco Pólo, Luis Bartheme e outros autores o asseguram particularmente acerca dos povos da grande Java e dos negros da costa da Guiné e de Benine. O mesmo Pigafetta recita que o rei de Bellegat tinha como seu Deus um dente de macaca e todos os historiadores concordam que os insulares do Ceilão tinham um de macaco, tão reverenciado por eles que queriam recomprá-lo dos portugueses por um preço bem alto, alguns falando de oitocentos mil escudos, que eles, contudo, pouparam alegremente, um de seus sacrificadores tendo recolocado sutilmente um outro em seu lugar, que ele pegou ter miraculosamente aparecido, como foi praticado bastante freqüentemente alhures em casos parecidos. O que, porém, se pode achar de estranho em todas essas extravagâncias de religião quando o bolonhês Bartheme nos dá por certo que

há calecutianos, Mercator diz chineses, que [347] fazem profissão de adorar o próprio diabo sob uma figura estranha assegurando que, à parte a criação do mundo, Deus não quis nele se misturar e o deixou sob a condição do malvado demônio, a quem, somente por isso, acreditavam que devemos dirigir nossos votos e nossas orações à moda de nossas bruxas da região que se diz sofrer até o martírio em sua religião do Sabbat. Se quiséssemos perscrutar mais minuciosamente os prodigiosos sonhos de certos povos do novo mundo sobre o reconhecimento de uma divindade, sem dúvida teríamos ocasião de desenvolver uma extrema compaixão por nossa pobre humanidade.

O proceres, Censore opus est, an Haruspice nobis?

Apesar do pouco que minha memória vos pôde fornecer de minhas observações sobre os diversos pensamentos dos homens, tanto antigos quanto modernos, concernentes à natureza e essência dos deuses, com as diferentes honras que lhe foram rendidas, vós podeis, Orontes, bastante facilmente vos aperceber que quem quer que queira examinar a divindade a partir da medida de seu espírito (*à la portée de son esprit*) e fazer escolhas por meio da razão humana (*par discours humain*) da religião verdadeira, não se encontrará menos impedido a esse fim que Luciano o é para encontrar a verdadeira filosofia, a qual procura em tudo *in reviviscentibus* sem poder encontrá-la em parte alguma. Ainda que se diga que um Volodimero ou Basílio, imperador da Moscóvia, tendo enviado seus embaixadores para todos os lados para adquirir conhecimento e lhe dar informações sobre as diferentes religiões do mundo, fez-se ao final cristão, estimo, quanto a mim, que ou houve uma intervenção do céu (*coup de ciel*) ou que ele se serviu desse pretexto especial para executar o que já tinha resolvido nele mesmo. Pois não é, na minha opinião, a abundância de conhecimento, mas bem a da graça divina, que aqui nos pode tornar perspicazes (*clairvoyants*), tendo sido bem fortemente dito que toda a ciência, assim como toda a sabedoria humana, não são senão loucura [348] diante de Deus. Por isso vemos que Platão jamais se serviu da força e da capacidade de seu espírito nas coisas puramente divinas, às quais se contenta em dar autoridade em todos seus escritos pelo vigor das leis, pelo respeito aos oráculos e pelo poder das tradições paternas, da mesma forma que o imperador filósofo Juliano ordena em sua quinta oração que a Academia e o Liceu submetam todos os seus axiomas aos oráculos dos deuses. E vemos que entre os símbolos dos pitagóricos há um que impede de colocar em dúvida o que se diz das maravilhas dos deuses e dos oráculos. Por conseqüência, então, uma vez que entre todos os gêneros de filosofia não há senão apenas o dos cétricos que nos dá instrução da nulidade (*vanité*) das ciências e nos ensina a menosprezá-las com razão, segue-se que, conforme o que estabelecemos desde o começo, ele deve ser tomado como o mais

apropriado (*approprié*) à nossa verdadeira religião, o mais respeitoso com relação à Divindade e o mais fiel intérprete de nosso cristianismo.

ORONTES

Ouvi todo o vosso discurso, caro Orasius, com tanta atenção e respeito quanto poderiam ter os antigos por aquilo que lhes era enunciado do alto do tripé délfico: a matéria e vossa curiosa exposição pareceram-me bem o merecer. Certamente toda a vossa narração pareceu-me um verdadeiro entusiasmo, já que estimo que sem inspiração divina não teríeis podido tratar esse tema da divindade como fizestes. Se vosso objetivo era, ao me instruir sobre alguns dos diferentes e extravagantes pensamentos dos pobres humanos sobre esse tema divino, fazer-me ver a fraqueza de nosso raciocínio quando encaminha-se assaz fortemente além de suas forças e persuadir-me pelo mesmo meio da sujeição (*captivité*) de nosso intelecto à obediência da fé, creiai que obtivestes sobre mim um efeito muito além do que poderíeis ter esperado e que não há [349] ninguém que subscreva mais voluntariamente que eu a este belo sentimento de Tácito, *sanctius ac reverentius videri de actis Deorum credere, quam scire*; conforme àquele de Xenofonte que não pensava ofender menos aos deuses tornando-se demasiadamente curioso na pesquisa de sua natureza e de tudo o que os concerne do que os serviçais irritando voluntariamente seus mestres quando se informam muito antecipadamente acerca de seus afazeres, sendo razoável, com relação a ambos, nada pretender além da glória do serviço. E, verdadeiramente, se Platão teve boas razões para zombar dos que presumem conquistar algum conhecimento certo das coisas do céu condenando-os como levianos, excessivamente curiosos e temerários a entrar, após esta vida, no corpo de uma ave doméstica, o que diríamos nós daqueles que ousam penetrar os céus e dar conta do que está além? Sobre isso é preciso que vos comunique o que sempre pensei sobre a fábula da gentil Psiché, que Apuleio nos mostra ter perdido a condição feliz em que se encontrava por um excesso de curiosidade que a fez tentar conhecer, contra a vontade de seu pequeno Deus, quem ele era e sob que forma ela merecia por de ser visitada e tão favoravelmente tratada. Pois somente o nome dessa bela moça mostra bem que se quer nos representar o estado de nossa alma, a qual, encontrando-se em uma feliz situação numa respeitosa humildade com relação às coisas divinas, humildade que atrai sobre ela as graças infusas (*infuses*) do céu, se ela a um só tempo se permite querer examiná-las de muito perto, impor seu sentimento e penetrar o segredo dos julgamentos e das vontades de seu Deus, entrar nas razões de suas ações, discorrer sobre sua essência e examinar os respeitos e adorações que se deve esperar de nós, é então que esse mesmo Deus que nos tinha tão graciosamente tratado,

ofendendo-se com nossa audaciosa temeridade, desaparece e se afasta de nós, como se ele se regozijasse, tal como a natureza, segundo o dizer de Heráclito, a se pôr a esconder e se distanciar da alçada (*portée*) de nossa [350] capacidade. Portanto, não é sem sentido que S. Agostinho muna sua Cidade de Deus e a defenda tão bem contra a filosofia e que o filósofo Eufrates dê ele próprio ao imperador Vespasiano este conselho em Filolastro: não acreditar jamais na filosofia quando ela se mescla às coisas divinas como quem então diz apenas loucuras e mentiras e de quem, no máximo, deve-se ser amigo até os altares. O que faz qualquer um imaginar que querer encontrar a teologia na filosofia seria como procurar os vivos em meio aos mortos.

ORASIUS

Para mim, portanto, não houve impertinência nem impiedade em manter que são Paulo nos ensinou a crer e não a saber, que por sentimentos verdadeiramente aporéticos, dos quais sua santa teologia está cheia, deu-nos lições expressas da vaidade (*vanité*) ou mesmo da nulidade (*nullité*) de todas as ciências humanas, que jamais partiram de nossa escola cética. Nada sei a não ser uma coisa, dizia ele francamente (*ingenuëment*), Jesus Cristo crucificado. Todos os conhecimentos naturais, todas as demonstrações filosóficas não lhe eram nada, seu espírito não aquiescia senão às luzes hiperfísicas do cristianismo e não se submetia senão aos preceitos da fé. Assim é algo notável que, como o fim de nossa epochê é nos dar uma razoável moderação em todas as nossas paixões e uma perfeita segurança no que concerne às opiniões, toda a doutrina cristã dirige-se (*va de mesme*) a esta devota metriopateia, que nos faz submeter todas nossas afecções e curvar todas as nossas vontades sob aquela do todopoderoso, e a nos fornecer esta religiosa aἰσχρολογία, que nos torna inflexíveis e inabaláveis nas coisas de nossa crença, *Justus ex fide vivet*. Fazemos então audaciosamente profissão da honrosa ignorância de nossa bem-amada filosofia cética posto que é só ela que nos pode preparar [351] os caminhos para os conhecimentos revelados da divindade e que todas as outras seitas filosóficas nada fazem além de nos distanciar ao nos inculcar seus dogmas e nos confundir o espírito com suas máximas científicas em lugar de nos clarear e purificar o entendimento. Isso me faz supor que aquilo que são Cirilo pronunciou sobre a filosofia em geral poder-se-ia com justiça restringir-se somente à epochê e que se poderia audaciosamente com ele dizer que ela foi dada aos homens como um presente do céu para lhes servir de catecismo à fé cristã. E já que vossa Psiche me fez reconhecer que tendes inclinação para as fábulas, que vos regozijais com elas tanto quanto eu e que as fazeis caminhar passo a passo com as mais constantes verdades e as mais resolutas opiniões dos pobres mortais, farei-vos

relembrar o que a mitologia antiga nos contou de Penteu, miserável rei de Tebas, o qual por ter querido tornar-se espectador dos sacrifícios de Baco, tendo para esse fim subido até o mais alto ponto de uma árvore, achou-se tomado de um tal deslumbramento e vertigem que acreditava ver todas as coisas em pares.

Et Solem geminum, et dúplices se ostendere

Thebas,

não podendo mesmo evitar que as mulheres eumênides, em seguida, não o ultrajassem como punição por seu grande excesso de curiosidade. Parece-me que não se pode melhor aplicar esse capricho poético que à condição ordinária de nosso espírito, o qual, pondo-se nos limites naturais que Deus lhe prescreveu, possui o maior de todos os reinos, que é o império que tem sobre si mesmo.

Mens regnum bona possidet, diz o poeta filósofo,

Rex est qui posuit metus,

Et diri mala pectoris,

e o que segue de incomparável sobre esse tema. Contudo, tão logo ele, ultrapassando os limites estabelecidos, empreende conhecer os mistérios da divindade e, elevando-se como que acima da natureza, quer [352] contemplar do cume de sua filosofia e, por assim dizer, dos cimos de seu raciocínio, o que Deus não quis que fosse conhecido senão por uma graça sobrenatural do céu, essa é a hora em que a reviravolta é inevitável (*Chi troppo s'assotiglia si scavezza*) e que, confundindo-se a si mesmo vendo todas as coisas em pares e incertas sobre um tema que demanda total firmeza e segurança, ele se encontra miseravelmente agitado e dilacerado pelos seus próprios conhecimentos e por suas belas ciências humanas, como que por mênades e bacantes, que o dividem e o fazem perder-se irremediavelmente. É então que o temerário Ícaro, por ter querido se elevar demasiadamente alto em direção ao céu, vê-se lançado vergonhosa e calamitosamente em um mar de confusão e de erro, que é o oceano imenso das ciências.

ORONTES

Encontro-me, graças a Deus e a vós, em uma constituição tão diferente da de vosso pobre Penteu que, em lugar dos dois sóis que ele via, perdi a visão daquele que há pouco nos clareava, não me restando do dia, parece-me, senão o que é preciso para retornar à minha casa, dizendo-vos ADEUS.

De las cosas más seguras

*La más segura es dudar.**

* A tradução tomou como base a edição de A. Pessel (*Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens par Orasius Tubero* Paris: Arthème Fayard, 1988), mas valeu-se também da de E. Tisserand (*Deux Dialogues: Sur la Divinité et L'Opiniâtreté* Paris: Éditions Bossard, 1922) para conferir pequenas variações textuais. De grande valor foi a versão castelhana de F. Bahr (*Diálogos Del Escéptico: De la Divinidad, De la Vida Privada* Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005). As referências às obras citadas por Le Vayer, que se encontram à margem do texto editado por Pessel, deverão ser acrescentadas quando as citações em grego, latim e italiano também forem traduzidas. Os números entre colchetes e em negrito indicam a paginação desta mesma edição. Agradeço ao Dr. J. R. Maia Neto pelas sugestões e leitura de versões preliminares desta tradução.